دراسات إسلامية
- ١١ -

الإنسان الكامل في الإسلام

دراسات و نصوص غير منشورة

ألف بينها وترجمها وحققها
عبد الرحمن بدوي

ملتزمة النشر والطبع
مكتبة النهضة المصرية
٩ شارع عدلي باشا : بالقاهرة
١٩٥٠

تصـــدير عام

بين تأليه الإنسانية وتأنيس الألوهية ، سَعَتْ فكرةُ « الإنسان الكامل » فى الحضارة الإسلامية ، حتى تَعْبُرَ هُوَّة اللانهاية بين المخلوق والخالق ، تلك الهُوَّة التى انبثقت عن يَنبوع الروح السحرية ، فكانت مصدراً مزدوجاً لقطبين متناقضين : لديانتها ، وإدانتها .

وفى حنايا هذا السعى الجميل تلبَّثَتْ مراراً لتستروح أنسامَ الانعتاق من أَسْر العبودية التى فرضتها على نفسها أزليـةً أبديةً ، حتى عُدَّت الحرية التى استباحتها لِذاتها فى لحظاتها العالية لوناً من التجديف ، بل الكفران .

فما من عَجَبٍ بعد هذا فى أن يكشف لنا تطورُ هذه الفكرة عن مصير الوجود الإنسانى فى تلك الحضارة : أعنى عن مطامعه ومصارعه ، عن ملاهيه ومآسيه .

والفكرة بدأت دنيوية ، وانتهت أُخْروية ، فى توازٍ تامٍّ مع مآل الروح العربيـة ، التى استهلّت وجودها حية قوية ، أعنى إنسانية ، ثم خرّت صريع العلّة الأولى القاتلة ، علة الاستقطاب الذى مزّقها فأسلمها فى نهاية المطاف إلى قوى خارقة ، أعنى لا إنسانية .

أفما آن لنا اليومَ ، مَعْشَرَ صَحْبِى ، أن نستنبط العِبْرة كلَّ العبرة ، من تطور تلك الفكرة ؟

بيروت (لبنان) فى أيار سنة ١٩٤٩ — عبد الرحمن بدوى

فهرس الكتاب

صفحة

نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين

مصدرها وتصويرها الشعرى

الإنسان الكامل فى الإسلام

وأصالته النشورية

صفحة

نص ملحق (حقفه المترجم)

ملحق

نصوص غير منشورة

صفحة

نظرية الانسان الكامل عند المسلمين

مصدرها وتصويرها الشعرى*

تأليف

هانز هينرش شيدر

إهداءً إلى الأستاذ يوسف مَرْكڤَرْت

فى ٩ ديسمبر سنة ١٩٢٤

(*) هذا البحث أصله محاضرة ألقيت أمام شعبة برلين للجمعية المشرقية الألمانية فى ٢٦ نوفبر سنة ١٩٢٤ . ومداره الكشف عن اتصال تاريخى فى الأفكار ذى أهمية نموذجية ؛ وأنا أعلم أن مراحله الجزئية لا تزال بحاجة إلى إيضاح خاص : لكن إذا استطاع هذا البحث أن يقدم الدليل على أن هذا الاتصال لا يمكن أن يؤتى البحث فيه ثماره إلا إذا جعلنا نصب أعيننا وحدة ارتباطه ، وإذا استطاع أن يحقق للبحث فى تاريخ الأفكار ارتباطاً وثيقاً بين الدراسات الإيرانية والإسلامية ، أقول : لو استطاع هذا كله لكانت الغاية من هذا البحث قد تحققت . وفيما يتصل بالبحث التفصيلى فى القسمين الثانى والثالث يخلق بى أن أشير إلى كتاب ظهر جزءاً سابعاً من مجموعة « دراسات مكتبة ڤاربورج » (ر . ريتسنشتين وهـ . هـ . شيدر : « دراسات عن النزعة التلفيقية القديمة » R. Reitzenstein, — H.H. Schäder : *Studien zum antiken Synkretismus*.

وفيما يتصل بالمسائل الإسلامية خاصة سأتناول الأمر بالتفصيل فى دراسة خاصة عن « ناصر خسرو والغنوص الإسلامى *Nasir i Chosrau und die islamische Gnosis* ، عرضت بعض فصولها أمام مؤتمر المستشرقين المنعقد فى منشن (= ميونيخ) (انظر المجلد ٧٨ ، الكراسة ٢ ، صفحة عو [٧٦ LXXVI] وما يتلوها) . ولا أستطيع هنا غير الاكتفاء بالإشارة إلى المدى الكبير الذى أدين به فى هذا الاتجاه للأبحاث الجديدة ، خصوصاً أبحاث تور أندريه T. Andrae ولوى ماسينيون L. Massignon ور . ا . نيكولسون R. A. Nicholson وهـ . س . نيبرج H. S. Nyberg .

١ — كلمة تمهيدية عن الإسلام والإيرانية والهلّينية . ٢ — الإنسان الأول فى الكونيات الإيرانية القديمة . ٣ — التغيير الثنوى التشاؤمى الذى أصاب فكرة الإنسان الأول فى نظريات النجاة عند الغنوصيين . ٤ — قبول النظرية فى الغنوص الإسلامى . ٦ — الصورة الكلاسيكية لنظرية الإنسان الكامل عند ابن عربى . ٦ — الإنسان الكامل مقصداً سائد فى أسلوب التعبير فى الشعر الغنائى الفارسى . ٧ — ملحق : نشيدٌ مانوى

— ١ —

لن تتحقق عن الحضارة الإسلامية نظرةٌ شاملة يمكن تبريرها علمياً إلا إذا أُقِرَّ واستقرَّ هذا المبدأ ، وهو أن هـذه الحضارة ليست مطلقاً « حضارة العرب » ، بل هى نتيجة عمليةِ تعادل كاملة ، أعنى التعادل بين أمة أتباع النبى العربى ، تلك الأمة التى سيطرت عليها فكرة عظيمة — فكرة الإسلام الإيجابى لوجه الإرادة الإلٰهية ، إرادة الله الواحد — ، والتى كانت تحكمها حكومة دينية ذات نزعة إلى التوسع عن طريق الغزو — نقول التعادل بين هـذه الأمة و بين الحضارات الأقدم التى وجدوها قائمة من قبل فى البلاد التى غزوها . لكن ليس معنى هذا أن هذا التعادل كان عملية موحّدة نشأت مع الاحتلال العربى ثم ختمت فى مدى بضعة أجيال من الناس . و إنما الأحرى والأوضح أن يقال إنها تتبدّى عن عملية منطقية ، عن ديالكتيك باطن ، و إنَّ ردَّ فعل — بدأ بطيئاً مستوراً واستمر قرناً كاملاً من جانب الحضارات المقهورة — قد تلا دخول العرب المسلمين و إنشاءهم لنظام حكومى واجتماعى ذى اتجاه دينى جديد ، ردُّ فعلٍ يكشف عن اتجاهات وغايات متباينة تبعاً لاختلاف المناطق وما فيها من أشكالٍ محلّية للحضارة ، و يعبِّر عن تأثيره فى اتجاهين متعارضين ظاهرياً — وظاهرياً فحسب — : فقد أوجد من ناحيةٍ التنوعَ الغنىَّ لأشكالٍ حضارية فرديّة منظمة وفقاً للانتساب العنصرى والتقاليد المحلية ، ومن ناحية أخرى أبدع — وكل هـذا داخل مجموع الحضارة الإسلامية — هذه الأشكالَ الحضارية نفسها فى طابعها الموحَّد الرائع[1] . والحضارات

(١) وأوضح رمز لهذه الوحدة هو مكانة اللغة العربية فى الحضارة الإسلامية ، بوصفها ليس فقط لغة الكتاب المقدس (القرآن) ، بل وأيضاً لغة العالم كله والشعر الذى كانت كلاسيكيته (أى كونه واجب الاحتذاء والتأثر والاتباع) ليست موضع شك حتى من جانب المسلمين غير العرب . وتتضح مكانة العربية خصوصاً إذا ذكر المرء هذه الواقعة الفريدة جداً من الناحية التاريخية ، وهى أنه فى زمان التوسع العربى كانت اللغة العربية الفصحى هى لغة الاستعمال العام الحى الشامل ولم تكن وقفاً على طبقة معينة ، بينما نشاهد =

القديمة ، خصوصاً منذ القرنين التاسع (الثالث الهجرى) والعاشر (الرابع الهجرى) قد برزت وانتصرت على نحوٍ رائع جعل بعضهم يتحدث عن « نهضة » الإسلام[1] ، وهو تعبير يؤدى إلى سوء الفهم ، وليس ثمت من ناحية الواقع الموضوعى ما يبرر استعماله . ومن هنا كان أخطر واجب أمام الباحث هو أن يحاول الكشف أولاً ، فى الميادين الجزئية و بالنسبة إلى الوقائع المفردة للحضارة المادية والروحية ، عن استمرار الاتصال بين الحضارة القديمة فى عهدها الأخير و بين قبول (تلك الحضارة) فى الحضارة الإسلامية . وهذا الواجب قد شُرع فى أدائه بنجاح كبير فى ميدانى تاريخ الاقتصاد والتشريع ، وكذلك أيضاً فى ميدان العلاقات

= مثلا أنه بدخول الجرمان فى العالم الرومانى تم الفصل بين اللاتينية الكلاسيكية وبين تطور اللاتينية الشعبية إلى حد أن المساعى التى بذلت فى دائرة كارل الأكبر (شارلمان) لاستعادة اللاتينية الخالصة ، تدل على ميول واضحة « النزعة الإنسانية » [أى تدل على أن هذه المساعى نشأت عند أناس شاعرين بأنهم يريدون استعادة شىء قديم ولى منذ عهد بعيد ولم يعد يربطهم به شىء] ، بينما الشعراء العرب المعاصرون لهم فى بلاط الخلفاء العباسيين كانوا يشعرون بأنهم على اتصال مباشر مستمر بالشعر البدوى الجاهلى .

(١) آدم متس : « نهضة الإسلام » ، سنة ١٩٢٢ A. Metz : *Die Renaissance des Islam* . لكن من الطبيعى أن قيمة هذا الكتاب الكبيرة لا تتأثر باختيار العنوان . راجع ألوان التقدير التى أبداها (عن الكتاب) كارل هينرش بكر C. H. Becker فى مجلة « الإسلام » *Der Islam* ج ١٣ ص ٢٧٨ وما يتلوها ، ويوسف هوروفتس J. Horovitz فى مجلة « نقد الكتب الألمانية » DLZ سنة ١٩٢٣ ، ص ٩٧ وما يليها . [ورتشرد هرتمن R. Hartmaan فى « مجلة المستشرقين لنقد الكتب » OLZ سنة ١٩٢٥ ص ٧١٨ وما يليها] — و « النهضة » معناها : قبول مجموع النشاط الحضارى لأمة ذات حضارة أقدم من جانب حضارة أحدث تشعر بأنها على اتصال مستمر تاريخى بتلك الأقدم ، اتصال تاريخى سواء أكان شعبياً أو فكرياً أو كليهما معاً . والنهضة لهذا تفترض مقدماً وعياً تاريخياً بوجه خاص ، والقدرة على التأمل التركيبى من بعد على أساس تاريخى ؛ وكذلك تفترض شعوراً جماعياً خاصاً ذا اتجاه أخلاق إصلاحى (راجع عدا مؤلفات كارل بورداخ K. Burdach المشهورة خصوصاً : يوسف نادلر ، « الرومنتيك البرلينيون » J. Nadler : *Die Berliner Romantik* [سنة ١٩٢١] ، الفصل الأول) . وكل هذه المعايير تعوز الحضارة الإسلامية . وحسبما يتراءى لى لا أجد فيها ميولا إلى « نهضة » إلا فى موضع واحد : هو تجديد السنة الإيرانية القديمة العظيمة ، التى ارتبطت بها وثبة الوعى القومى والحضارة الروحية العالية فى عصر السامانيين بفضل عبقرية أمثال الشاعرين دقيق والفردوسى ، مما كانت « الشاهنامه » ثمرته . ويتحدث عن هذا العصر على أنه « عصر نهضة فارسية » Persian Renaissance إدورد . ج . برون فى كتابه « تاريخ الفرس الأدبى » E. G. Browne : Lit. Hist. of Persia ج ٢ ص ١٣ . — وكان يمكن الحركة الطورانية فى تركيا الجديدة أن تصبح « نهضة » لو أنها تطورت من علم رومنتيكى وسياسى إلى وعى تاريخى حقيق بالتاريخ التركى القديم والحضارة التركية العتيقة — كما سعى لها رجال مثل كوپريلى زاده محمد فؤاد [راجع فى هذا رتشرد هرتمن فى بحثه الجديد عن ضيا جوك ألب Zija Gök Alp المنشور « بمجلة المستشرقين لنقد الكتب » OLZ سنة ١٩٢٥ ص ٥٧٨ وما يتلوها] .

بين الإسلام والمسيحية[١] ثم الصلات بين الإسلام واليهودية ، وذلك حينما يكون الأمر متعلقاً بنشأة الدين الإسلامى . وفيما يتصل بالحضارة الروحية الأكثر تأخراً فى العهد ، لدينا سلسلة من الأبحاث الممتازة فى تاريخ الطب والعلوم الطبيعية . لكن فيما يتصل — وهو أمر مفهوم بطبعه بالنسبة إلى نموذج حضارة كنموذج الحضارة الإسلامية — نقول ، لكن فيما يتصل بالميادين الرئيسية للنشاط الروحى : أعنى تطور الفكر الدينى والفلسفى ، لا يزال ينقصنا حتى الآن فيما يتعلق بالصلات مع الحضارة القديمة فى عهدها المتأخر لا نقول ملاحظات وأبحاث جزئية جيدة ، وإنما ينقصنا الأساسُ العامُّ التنظيمى الذى يهيئ فى هذا الميدان بحثاً متعدد الجوانب شاملها ، ومضمون النتائج . والسؤال عن « الإمكان » المبدأى لربط الفكر الإسلامى بالفكر القديم المتأخر عهداً ، وعن صلة هذا التثمير للفكر الإسلامى من خارج ، صلته بممكنات تطوره الذاتية الباطنة ، نقول إن هذا السؤال لم يوضع بالوضوح والتحديد المطلوبين إلا حديثاً بفضل لويس ماسينيون . ففى كتابه عن الحلاج والبحث المفرد المكمل له فى « نشأة المصطلح الفنى للتصوف الإسلامى » قد قدّم التوجيه الثابت لكل بحث يجرى من بعدُ فى هذا الميدان[٢] . وما كان يمكن إلا لمثل المعرفة الهائلة التى امتلك ناصيتها ولمثل الإدراك العبقرى لعامة التطور الروحى للقرون الأولى للاسلام أن تضع تمييزاً واضحاً بين نماء الأراء المحلّية و بين قبول أو تلقى المذاهب الأجنبية فى الإسلام ، وعن هذا الطريق يُعطى للقول : « نزعة التلفيق الإسلامية Synkretismus معنى إيجابى» . وهو بتتبعه لفعل التفكير القديم — فى عهده المتأخر — فى التفكير الإسلامى عن طريق التوسّعات والتعديلات التى أصابت جهاز التصورات العقلية عند المسلمين ، إنما يحقق واجباً لا مفرّ من مواجهته فى هذا الميدان وهو : ألا يقال بوجود علاقات فى تاريخ الأفكار إلا إذا ثبت بالدليل القاطع وجودُ علاقات كتابية ؟ لأن الأمر هنا أمر تأثيرات ، لا يكفى لها افتراض وجود رواية مباشرة شفوية .

وهذا المبدأ ينطبق كذلك على المحاولة التى نبذلها فى هذا البحث ، وهى تخطيط صورة

---

(١) نوصى هنا بحرارة بالرجوع إلى الملاحظات القيمة التى أبداها اشتروطمن R. Strothmann فى « مجلة المستشرقين لنقد الكتب » OLZ سنة ١٩٢٤ ص ٤٦٤ وما يتلوها .

(٢) راجع المقال المسهب فى مجلة « الإسلام » *Der Islam* ج ١٥ كراسة ١ .

إجمالية لتطور فكرة شرقية قديمة تبنتها وكَيَّفَتْها الهلينية[١] حتى تكونت على نحو كلاسيكى نظرى فى الغنوص الإسلامى ، وهى فكرة ألقت عليها الأبحاث الحديثة جداً ضوءاً ساطعاً[٢] ، ثم نتابعها إلى أن نبلغ تأثيرها الفنى الشعرى ، وهذا الأخير أمر لم يقدر بعد . وتاريخ « فكرة الإنسان الكامل » تهيئ لنا إيضاح مقصدين مميزين لبناء الحضارة الروحية الإسلامية[٣] : أولاً هذه الواقعة وهى أن ثمت ، فى تحليل سنة الأوائل التى تلقاها الإسلام ، يتبدى فى معظم الأحوال ارتباط لا يكاد ينحل وتبادل فى النفوذ والتداخل بين مقاصد شرقية قديمة ، وعلى وجه التخصيص إيرانية ، أو تشير فى نشأتها إلى نظر وتدين إيرانيين من ناحية ، وبين تيارات فكرية هلينية من ناحية أخرى ؛ ثم ثانياً هذه الواقعة وهى أن ثمت أفكارا معينة تمثل مكانة ممتازة فى النظر الإسلامى قد انفرطت من عقد الفكر اليونانى وتقدمه وآلت — وليَقِسْ المرء بهذا البَوْنَ الأساسىّ بينه وبين تكوين التصورات فى الفكر « العلمى » الغربى ! — آلت إلى « رموز » ذات طابع جمالى فنى (استيتيكى asthätisch بارز ، ولذا تلقاها الشعر ورسخت على هيئة رموز تفتح للتصوير الشعرى ثروة من صِلات لا نهاية لها ، رسخت وتنوّعت وأُوِّلت ، ولكنها مع ذلك لم تفصل عن معناها

---

(١) عندى أن المعنى الوحيد الذى أفهمه من هذه الكلمة هى تلك العملية التى بدت مع « تأسيس دولة الإكمينين ، ... ومع الصدع العميق فى تاريخ الشرق القريب » (إدورد ماير « المجلة الألمانية لنقد الكتب » سنة ١٩٢٤ ص ١٧٧٣ Ed. Mayer, DLZ) ، عملية النسوية المتبادلة بين تدين الشرق القريب وبين التفكير المنظم اليونانى ، مما وجد العرب نتائجه فى البلاد الإيرانية الغربية والبابلية ، على صورة موسوعة من العلوم تحددت ونمت نموا كاملا وسجلت كتابة ، على أساس فلسفة واتجاه دينى خاص . كذلك تم هنا النحو الإسلامى الخاص لتلقى تراث الأوائل ، — بينما لا نكاد نشاهد ارتباطاً مباشراً بين العلم المدرسى الإسكندرانى وبين الحضارة الإسلامية فى مصر . وإنما نشاهد أن التأثيرات قد انصبّت فى الحضارة الإسلامية فى مصر آتية من شرق البلاد الإسلامية .

(٢) ر . ا نيكولسون : « دراسات فى التصوف الإسلامى » ، سنة ١٩٢١ : R. A Nicholson: *Studies in Islamic Mysticism* ؛ هـ . س . نيبرج : « رسائل صغيرة لابن العربى » ، سنة ١٩١٩ H. S. Nyberg : *Kleinere Schriften des Ibn ʻArabi* . وأرجو أن يسمح لى هنا بالإشارة إلى مقالات التنويه فى « مجلة الإسلام » Der Islam ج ١٣ ص ٢٩٠ وما يتلوها ، و « مجلة المستشرقين لنقد الكتب » OLZ سنة ١٩٢٥ ص ٧٩٤ ، وما يتلوها .

(٣) التى ، هنا وفى مواضع أخرى ، تكشف عن قوتها الذاتية وقدرتها الخاصة على رفع الأنظار والأفكار من اختلاطها ، وعدم تجديدها إلى صورة تركيب دقيق منطقى متعمق ، والتى كانت مكانتها الخاصة بين حضارات آسيا الغربية لا أن تكون وريثة فحسب ، بل وأيضاً مكملة ، تقول إن هذه المكانة تتبدى حتى فى الأحوال الجزئية كما هى الحال هنا .

الأصيل ، الفلسفى أو الدينى . وهذا يقودنا إلى مسألة من أجمل المسائل المعروضة أمام البحث الإسلامى : وأعنى بها تحليل الإنتاج الفنىّ الذى كان أهم إنتاج من غير شك بعث فيه الإسلامُ الحياةَ ، وهو : الشعر الغنائى الفارسى فى أسلوبه المتميز كل التميز ، خصوصا فى تلك الرابطة الغنية بالتوتر إلى درجة خارقة ، ومع ذلك فهى ، على الأقل عند كبار ممثليها ، قد سوّيت إلى أبعد حد من الانسجام ، رابطة الحِسّى والروحى التى تميّز الفكرة الباطنة فيه تمييزا فريداً خاصا تجعله نسيجَ وَحْدِه .

وما أشرنا به من قبل إلى أهمية السُّنَّة الايرانية الأقدم عهداً ، بالنسبة إلى الإسلام ، لا يزال فى حاجة إلى فَضْل بيان . ومن الثابت أن التأثير الذى بالنسبة إلى تشكيل الحضارة الإسلامية ، يأتى فى المقام الأول فى البحث ، ويفوق كل ما عداه أهميةً وعمقاً بمراحل عدة — هو ذلك الذى جاء من قِبَلِ الحضارة القديمة المتأخرة الهلينية كما تكونت فى بلاد آسيا الغربية ونمت . ومن هنا كانت عناية البحث متجهة على الأخص فى هذا الاتجاه ، وكانت النظرة منصرفة عن تلك الحضارة التى تأتى فى المقام الثانى فى التأثير بعد الحضارة اليونانية : أعنى الحضارة الفارسية فى العصور الوسطى ، أى فى عهد الساسانيين .

فعلى الرغم من أنه تجلى أن كل التصويرات الحاسمة للحضارة الروحية الإسلامية قد تمت وأبدعت فى بلاد الإمبراطورية الساسانية المتداعيـة ، سواء فى بابل وفى إيران نفسها ؛ وعلى الرغم من أن الإنسان يلتقى بالتأثيرات التى جاءت منها فى الأدب الإسلامى فى كل خطوة وحالة — فإنه لم تقم مع ذلك إلا محاولات فردية جداً للوصول إلى نظرة عامة عن هذه الروابط (١) . والصعوبات هنا شديدة جداً ، نظراً إلى انعدام المصادر الأصلية عن التاريخ الحضارى للعصر

---

(١) لنذكر فى المقام الأول هنا أعمال الباحث الروسى ك . ا . اينوسترا نشيف K. A. Inostrančev . ويجب أن توجه عناية خاصة إلى البحث المتصل بموضوعنا هنا الذى كتبه شيخ البحث الإسلامى اجنتس جولد تسيهر I. Goldziher بعنوان : « الإسلام والپارسية » فى « مجلة تاريخ الأديان » ، رقم ٤٣ سـنة ١٩٠١ ص ١ وما يليها *Islamisme et Parsisme*, in *Revue d'Histoire des Religions* . فى هذا البحث عرض للمشكلة فى نطاقها العام واتضحت سلسلة من النقط الحاسمة : مثلا التأثيرات الفارسية الواضحة فى مذهب الدولة والسيادة عند العباسيين واتجاههم الدينى ، ثم التصورات والأعمال الدينية الفردية (فضيلة قراءة القرآن ، الحساب العددى للفضائل الدينية ، خماس الصلوات اليومية ، المغالاة فى قيمة السواك للأسنان) . بيد أن روابط الحضارة الروحية الحقيقية تختفى تماما — ولا بد أن تختفى ، لأن الإسلام لم يتصل هنا إلا بالمذهب السُّنّى البارسى . لـكن تأثيره على الإسلام ، كما نستطيع أن نؤكد بكل يقين اليومَ ، =

الساسانى ، انعداماً يكاد يكون كاملا . فلسنا نعرف عن التطور الروحى لذلك العصر إلا أخباراً موجزة غير مباشرة ؛ ولهذا فليست لدينا إلا تصورات غير واضحة ولا محدودة تماماً عن هذه الواقعة الثابتة — بوصفها واقعة — واقعةِ تَلَقّى العلوم والآداب الهلينية الآرامية . وفيما يتصل بحادث ذلك العصر ، الحادث الأخطرِ أهميةً بالنسبة إلى تاريخ الأديان ، وهو نشأة الديانة المانوية ، نشاهد اليوم خصومةً يبدو أن التفاهم عليها يزداد كلَّ يومٍ عُسْراً . فبينما معظم الباحثين يؤمنون اليوم بأن المانوية هى النتيجة المنطقية لتنمية الثنوية الإيرانية ، وتبعاً لهذا تنتسب إلى تاريخ الديانة الإيرانية — دون مساس بهذه الواقعة وهى أنها من حيث مضمونها وتبعاً لتكوينها وانتشارها (أو بعد انتشارها) قد طمحت إلى مرتبة فوق مرتبة أن تكون مجرد « فرقة » Sekte ، وإلى أن تعد ضمن الأديان العالمية — ، فإنه يشاهد من ناحية أخرى أن الاختلاف الواضح حقاً فى الوعى الأصلى الدينى بين الديانة الزرادشتية ذات النزعة الأخلاقية الفاعلية والداعية إلى توكيد الدنيا والحياة — وهى الديانة التى ينظر إليها هنا ، بطريقة لم تعد مقبولة اليوم ، على أنها الديانة الإيرانية (الحقيقية) عامّة — وبين الديانة المانوية ذات النزعة الصوفية الزاهدة العازفة عن الدنيا الناشدة للخلاص عن طريق المعرفة ، نقول إن هذا الاختلاف قد جُعل نقطة ابتداء منها ينكر كل ارتباط عميق [١] . ولعلنا نستطيع

= يكاد لا يذكر إذا ما قورن بالتأثيرات التى جاءت من قبل البدع الغنوصية السارية موازيةً لدين الدولة الزرادشتى ، تلك البدع التى أطلق المسلمون على ممثليها لفظاً عاماً هو : زنديق . فإذا شاهدنا الثعالبى ونظام الملك ينظران إلى الباطنية على أنها استمرار لبدعة مَزْدَك ، فإنهما فى هذا لم يكونا مخطئين من الناحية الموضوعية خطأً ظاهراً . [نشير فيما يتصل بمزدك إلى البحث الذى كتبه ارتور كرستنسن بعنوان « حكم الملك قباذ الأول والشيوعية المزدكية » (فى أعمال الأكاديمية الدانيمركية الملكية ، قسم الدراسات التاريخية الفلسفية ، ج ٩ رقم ٦ سنة ١٩٢٥ A. Christensen : *Le règne du roi* Det kgl. danske *Kawadh I et le communisme Mazdakite* (vidensk. Selsk., hist. — fil. Medd. ؛ ونتائج هذا البحث تفتح أفقاً جديداً : سواء من ناحية ما فيه من نقد أدبى وما يتضمنه من نواحٍ سياسية تاريخية ودينية تاريخية] . وسنتحدث فيما بعد عن التأثيرات المانوية مرة أخرى . وجولدتسيهر يشير بنوع خاص (ص ٥ وص ٩) إلى أهمية فتح العراق بالنسبة إلى تشكيل الحضارة الإسلامية .

(١) مثلا فى الأيام الأخيرة فى أبحاث ا . ح . فون ڤيزندونك بعنوان : « الإنسان الأول والنفس فى الروايات الإيرانية » (١٩٢٤) A. G. von Wesendonk : *Urmensch and Seele in der iranischen Ueberlieferung* و ا . شفطوڤتس : « هل المانوية ديانة إيرانية ؟ » : I. Scheftelowitz *Is Manichaeism an Iranian Religion?* (فى « آسيا الكبرى » ج ١ *Asia Major*) . ولا يعنى هنا إلا الاجتزاء بالإشارة إلى البحث الأول وموضوعه فى بعض النواحى هو موضوع بحثنا نحن هذا ، ولكن بطريقة فى النظر مختلفة تماما . ولا محل هنا لمناقشة التفاصيل ، لأن الاختلاف اختلاف =

هنا أن نتعلم على أيدى مؤرخى الأديان المسلمين : فهم يميزون بدقةٍ بين «المجوس» والمانوية ، وذلك فى تصنيفهم ووصفهم للأديان الأخرى غير الإسلام ، بيد أنهم كذلك يبرزون بطريقة ليست أقلّ وضوحاً ما هنالك من صلة قرابة بينهما : مما هو شاهد فى الفكرة الرئيسية المشتركة القائلة بوجود قوّتين كونيتين متعارضتين ، وفى إهابة مانى بزرادشت ؛ و يحسبون أخيراً حساباً لهذه الواقعة ، وهى أن الميول التبشيرية عند مانى وأتباعه كانت متجهة أولا و بالذات نحو إيران حيث ظفرت بنجاح مشهور — وهذا شاهد على النَّسَب المختار بين الروح الإيرانية و بين مذهب مانى[١] . ومع ذلك فإن التأثيرات المانوية ، كما تلقاها أحياناً المسلمون وأداوها[٢] — مثلا كما فى الحالة التى سنذكرها من بعد ، وهى مسألة الرازى الطبيب العظيم — تقول إن هذه التأثيرات تنتسب من غير شك إلى السياق العام للتأثيرات الإيرانية فى الإسلام[٣] . وفى هذا علينا أن نلاحظ أمرين : الأول أن المانوية — كما يشاهد فى مسألة الرازى مثلا — قد أحدثت تأثيرها فى الإسلام ، كما أحدثته فى مِنْطقة البحر المتوسط ، خصوصاً عن طريق أفكارها الأساسية النظرية ، وتفسيرها الكلى الرائع لمعنى العالم والإنسان[٤] ، ولم تحدثه عن طريق جهازها الأسطورى الفضفاض المغرق فى الخيال ، الذى يتبدى فى المصادر الشرقية — فى مقابل المصادر الغربية — بارزاً بدرجة غير مناسبة إلى الصدر ، ولهذا أيضاً يلعب دوراً خطيراً ، فى الأبحاث المحدثة ، خطيراً جداً[٤] . والأمر الثانى هو أن المانوية فى

= فى المبدأ قبل كل شىء ، ولأن المفترضات الفيلولوجية التى يبدأ منها فون ڤيزندونك ، هى من ناحية أخرى قد تجاوزها (تقدم البحث العلمى) .

(١) راجع : أبو المعالى : « بيان الأديان » (أورده شيفر Ch. Schefer فى «منتخبات فارسية» Chrestomathie Persane) ج ١ ص ١٤٥ ، حيث يلاحظ أن الفصل بين البابين : « مذهب مانى » و « مذهب ثنوى » وجعلهما ذا عنوانين مختلفين هو مجرد خطأ من الناسخ ، كما لاحظ أرتور كرستنسن Arthur Christensen (فى « العالم الشرقى » ، ج ٥ ص ٢١٢ *Monde Oriental*) . كذلك راجع ابن حزم : « الفِصَل فى المِلل » ، ج ١ ص ٣٤ وما يتلوها ، والشهرستانى : « المِلَل والنحل » ، ص ١٨٨ .

(٢) راجع ما كتبه لوى ماسينيون استطراداً حول « الزندقة » فى « عذاب الحلاج » ص ١٧١ وما يتلوها ، ١٨٦ وما يتلوها ...L. Massignon : *Passion* .

(٣) من المفيد ملاحظة أن ابن حزم فى الموضع المشار إليه يريد أن يرد مذهب الرازى فى المبادئ أو القدماء الخمسة إلى مذهب « المجوس » . ومذهب الرازى هو من غير شك فى اتجاه مذهب المانوية فى العناصر النورية الخمسة .

(٤) فيما يتصل بالمانوية الغربية علينا أن نشير هنا — إلى جانب فوستوس Faustus von Mileve خصم أوغسطين (القديس) — إلى عبارات القَسَم التى يجب ألا يبالغ فى قيمتها والتى نشر نصها اليونانى =

تأثيرها لا يمكن فصلها عن الارتباط العام لتلك الحضارة الروحية المتجانسة التي امتدت قبل الاحتلال العربى بقرون فى آسيا الغربية بما فيها المقاطعات الغربية لدولة آل ساسان[1] ، والتى كانت قواعدها الحاملة لها مستعارة من الفكر اليونانى .

وهذا ينطبق كذلك على فعل الروح الإيرانية فى القرون الأخيرة السابقة على مجىء الإسلام والقرون الأولى الإسلامية انطباقاً تاما : فهو لا يمكن فصله عن فعل الهلينية[2] .

= ك . كسلر فى كتابه : «مانى» ص ٤٠٣ وما يتلوها K. Kessler : *Mani*. ونصها اللاتينى قد أبرزه من جديد ف . بانج فى مجلة « موسيون » رقم ٣٨ (سنة ١٩٢٥) صفحة ٥٣ وما يتلوها ; H. Bang *Muséon* . والأمر عينه ينطبق على الحركات المانوية الجديدة (راجع اتسكلر فى مجموعة هرتسوج هوك ج ١٣ ص ٧٥٧ Zöckler : in Herzog-Hauck و ر . ريتسنشتين : « تصورات انحلال العالم » R. Reitzenstein : *Weltuntergangsvorstellungen* فى : «مجلة تاريخ الكنيسة» سنة ١٩٢٤ ص ٦٠ *Kyrkohistorisk Arsskrift* .

(١) إن الفضل فى إبراز مشكلتها على نحو غنى بوجهات النظر ممتاز مما اضطر البحث العلمى إلى إعادة النظر وتجديده فى بحث المسألة كلها إنما يرجع إلى أوزفلد اشبنجلر O. Spengler ، راجع تقديرات كارل هينرش بكر C. H. Becker [لبحث اشبنجلر : « انحلال الغرب »] فى هذه المجلة (أى « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » ZDMG) ج ٧٧ ص ٢٥٥ وما يتلوها ، وإدورد ماير Ed. Meyer فى « المجلة الألمانية لنقد الكتب » DLZ سنة ١٩٢٤ ص ١٧٥٩ وما يتلوها .

(٢) أبرز هذه الناحية من قبل كارل هينرش بكر فى مجلة « الإسلام » *Der Islam* ج ١٣ ص ٢٧٩ . — وهناك نموذج شائق جدا لم ينظر إليه من هذه الناحية بعد على أنه رد فعل الفكر اليونانى الذى تلقاه الإسلام ، رد فعله على اللاهوت الإيرانى ، وهذا النموذج هو الدفاع الذى كتبه ماردان فروكس Mardānfarrux ، ابن أوهرمزد داذ ، دفاعا عن الديانة الزرادشتية ، كتبه فى العصر العباسى على أكبر تقدير ، وهو كتاب « شكند — جانيك فزار » Skand-gumaniγ vižār (« الفصل الحاسم للشك ») . وليقارن الإنسان قبل ذلك ترجمة وست E. W. West وهى ترجمة ممعنة فى الغموض وعدم الدقة (« نصوص فهلوية رقم ٣ » = « كتب الشرق المقدسة » ، ج ٢٤ ، ص ١١٥ ، وما يتلوها Pahlavi Texts III *Sacred Books of the East* ، ثبت المحتويات الموجز الموجود فى أول نشرته للرواية البازندية Pazand والسنسكريتية (بومباى سنة ١٨٨٧) . وهذا الكتاب الدفاعى تسوده فى قسمه الدفاعى وبصورة أقوى فى قسمه الجدلى (الفصل ١١ ضد المسلمين ، الفصل ١٣ و ١٤ ضد اليهود ، الفصل ١٥ ضد النصارى ، الفصل ١٦ ضد المانوية) نقول إنه تسوده تماماً تصورات الفلسفة الهلينية الغربية ومناهجها المنطقية . فبدلا من العرض التقريرى الخالص للكتب التعليمية الفارسية القديمة ، الذى كانت حجته الأخيرة هى : « مكتوب أنه ... » ، نجد هنا محاولة لإقامة العقيدة على أساس عقلى ، أى فى المقام الأول لإقامة بحث عقلى فى مشكلة التوديسيا (العناية الإلهية وما إليها) : فالمؤلف يبرهن على أن الفكرة الرئيسية القائلة برد الشر إلى قوة مستقلة خارج الله ، هى فكرة تقتضيها الضرورة العقلية . وهو يحدد موقفه من تيارات فلسفية خاصة : فهو يجادل فى ٦ : ١ الدهرية (راجع إشارتى فى « مجلة المستشرقين لنقد الكتب » : OLZ ، سنة ١٩٢٣ ص ٤٦١) وفى ٦ : ٣٥ — السوفسطائية (فى الرواية البازندية : سفتاى Swvastāi ، والسنسكريتية سفستايكا — تبعاً للعربى : سوفسطائى ، راجع مثلا البيرونى : «الآثار الباقية» ٨٢ : =

والواجب الرئيسى للبحث هنا هو إعادة تركيب الحضارة العامة الهلينية الآرامية ، تلك الحضارة التى ليس ثمت تعبير موجز عنها خيرٌ من : « الحضارة السحرية » .

— ٢ —

وفكرة الإنسان الكامل التى بلغت كمال نموها فى الغنوص الإسلامى إنما هى من خلق هذه « الحضارة السحرية » ورمزٌ ملئٌ بالمعنى نسيج وَحْدِهِ . وهى تعود فى ختام المطاف إلى صورة الإنسان الأول فى التفكير الإيرانى العتيق . وإنّا لنجد فى الأبستاق الأحدث ، فى السلسلة الطقوسية ودون تحديد أدق ، اسمه هكذا : جيا مريتن Gaya marətan أى « الحياة الفانية » ، أو فى صورة أبسط جيا Gaya « الحياة » . والروايات المترابطة نراها لأول مرة فى الكتب المكتوبة باللغة الفارسية الوسطى المتأخرة ، وتبعاً لهذا فى الكتب العربية . ويسمى هنا جيومرد gayomard (تكتب gayokmart : جيوكمرت) ، وفى العربية كيومرث ؛ وفى شذرات من طُرْفان لم تنشر بعد نشاهد الصورة جيمورد Gémurd (مكتوبة gyhmwrd : جحمڤرد ، راجع NGGW سنة ١٩١١ ، ٤ تعليق) . والمصدر الرئيسى هو كتاب « التكوين » *Genesis* المكتوب بالفارسية الوسطى ، وهو كتاب عرّف به مؤسس الأبحاث فى الأبستاق ، ألا وهو أنكتيل ديپرون Anquetil Duperron ، ويسمى عادة باسم بُنْدَهِشْن *Bundahisn* « الأساس » (بدلا من زنداجاسيه Zandagasih « الوثيقة المنقولة » وهى التسمية الصحيحة له) ، وهو كتاب لم توضح مكانته وأهميته الأدبية إلا فى الأعوام الأخيرة . فهو لم يصبح فى متناول الناس جميعاً إلا منذ سبعة عشرة عاماً وفى صورة كاملة ، وذلك بفضل النشرة الزنكغرافية الفوتوغرافية التى عملت على أساس مخطوط

= ٢٢) ، وفى ١١ : ٢٨٠ يجادل المعتزلة (فى الرواية البازندية : مثزرى muθzari والسنسكريتية : مثجريكا Muthajarika) . ومن المهم أن الفصل (المضطرب ويا للأسف) الخاص بالمانوية (وقد بحث فيه حديثاً سيلمن C. Salemann فى « مذكرات أكاديمية بطروغراد *Mém. Acad. Pétersbourg* ، ٨ : ٦ : ٦ 6 VI 8 [١٩٠٤]) يبحث فى مذهب مانى من ناحية الأفكار التوجيهية النظرية وحدها ، ولهذا يظهر — بخلاف بقية ألوان العرض الشرقية — أنه يندرج فى سلسلة الردود الغربية المسيحية ، وهذا من شأنه أن يكمل الملاحظة التى أوردناها من قبل فى ص ٩ تعليق ٤ .

هندى⁽¹⁾ ، بينما كانت النشرات والترجمات السابقة⁽²⁾ التى كانت تستخدمه غالباً فى الأبحاث المتعلقة بتاريخ الأديان تقوم على أساس نص مختصر مشحون بالأخطاء . أما الرواية الكاملة المسماة باسم البُنْدَهشْن الكبير ، ولا يزال يشار إليه بهذه الإشارة : .Gr. Bd ، فلم تعرف حتى الآن إلا عن طريق ما أورده ج . درمستتر J. Darmesteter و ا . بلوشيه E. Blochet تبعاً لمخطوطة فى باريس ، وعن طريق الدراسة العظيمة التى عملها ا . جيتسه A. Goetze للفصل الثامن والعشرين⁽³⁾ ، لكن هذه الرواية لم تعرف بعدُ معرفة كاملة ؛ ومن المعروف أنها تدل من بين الكتب المكتوبة بالفارسية الوسطى على مجرد قلة رموز قسم رئيسى من العمل . ومن ناحية أخرى جاءت أبحاث جيتسه Goetze بهذه الحقيقة النهائية — التى طالما أشار إليها ا . وست E. West من قبل مراراً⁽⁴⁾ — وهى أن البُنْدَهِشْن يتضمن فى جوهره منقولا أبستاقياً لم يحفظ لنا فى أصله⁽⁵⁾ . وبهذا يصبح لهذا الكتاب ، بوصفه مرجعاً ، نفس القيمة التى للكتب الأبستاقية⁽⁶⁾ ؛ ويمكن بسهولة أن يفصل ويميز بين الحواشى والإضافات وبين الرواية المنقولة القديمة .

---

(١) البندهشن ، نشرة بالزنكغراف المخطوط TD رقم ٢ . . . نشره المرحوم ارفد ت . د . انكلسريا مع مدخل عمله ب . ت . انكلسريا ، بمباى ١٩٠٨ *The Bûndahishn, being a Facsimile of the TD Manuscript Nr. 2 ... ed. by the Late* Ervad T.D. Anklesaria *with an Introduction by* B.T. Anklesaria .

(٢) ت . فسترجورد : « بندهشن الكتاب الفهلوى » سنة ١٨٥١ : N. Westergaard *Bundehesh, liber pehlevicus* وفر . فندشمن « دراسات وآراء زرادشتية » سنة ١٨٦٣ Fr. Windischmann : *Zoroastrische Studien* وف . يوستى : « البندهش » F. Justi : Der Bundehesh سنة ١٨٦٨ . وا . وست « نصوص فارسية » ج ١ سنة ١٨٨٠ « كتب الشرق المقدسة » رقم ٥) E. West : Pahlavi Texts I, 1880 (Sacred Books of the East) .

(٣) « حكمة فارسية فى ثوب يونانى » *Persische Weisheit im griechischen Gewand* (ZII, II 60 ff. 167 ff.)

(٤) راجع المواضع المذكورة فى كتاب جيتسه المذكور ، ٧٦ تعليق ٢ (حيث يجب أن يقرأ ١٣ بدلا من ١٣٧ ، و ٤٦٥ بدلاً من ٤٦٣) ، وكذلك أيضاً كتاب تيله وجيرش : « تاريخ الديانات فى العصر » ج ٢ : ٥ ، ٣٨ . Tiele-Gehrich : *Gesch. d. Rel. im Altertum.* .

(٥) هو مستخرج من الترجمة التلخيصية الفارسية الوسطى لقسم مفقود من الأبستاق هو : « دا ماذ نسك » *Damað-Nask* (« كتاب الخلق ») حفظ لنا منه فى مواضع أخرى فهرست مشتملاته .

(٦) أما أن فون فيزندونك v. Wesendonk (راجع قبل ص ٨ تعليق ١) يرفض حجج جيتسه بدون برهان (فى كتابه المذكور ، ص ١٢٢) فإن هذا من أبرز عيوب كتابه .

فإذا ثبت الآن أن نظرية الإنسان الأول ، فى ارتباطها بمذهب نشأة العالم ، تنتسب إلى الديانه الأبستاقية ، فعلينا بعدُ أن نتساءل ما إذا كان يمكن أن تؤخذ فى الصورة الأقدم لها ، أى ديانة زرادشت كما تتبدى لنا فى الجاثا . لقد لاحظ ا . كرستنسن من قبل ملاحظة قيمة[١] مفادها أن اسم الإنسان الأول الحقيقى (« الحياة الفانية ») لا يمكن أن يفصل عن الأسماء المشابهة المأخوذة عن تصورات مجرّدة ، الأسماء التى وضعت للقوى الإلهية الروحية المدركة على أنها ذات فردية ، تلك القوى التى تميز الديانة الزرادشتية تميزاً خاصاً . وهنا أود أن أضيف هذه الحُجّة ، ألا وهى أن صورة العجل الأول التى نصادفها مراراً فى الجاثا ، العجل الذى يبدو فى الجاثا الثانية ، هذا الكتاب العجيب جداً ، فى صورة الشاكى ، نقول إن هذه الصورة تظل غامضة غموضاً كاملا إذا لم ير المرء فيها صورة موازية لصورة الإنسان الأول[٢] . وكلتا الصورتين تظهر كذلك فى كونيات البُندَهِشْن فى تواز دقيق . وفضلا عن هذا فإن الفكرة المناظِرة الفيداوية المشهورة ، فكرة الإنسان الأول الكونى (پروصا purusa) ، الذى تؤدى تضحية الآلهة به إلى إيجاد العالم (ريجفيدا ١٠ : ٩٠ ، Rgveda X 90) نقول إن تلك الفكرة ترتد بالصورة الإيرانية للإنسان الأول إلى العصر القديم الآرى .

وبهذا تتأيد النظرية التى قال بها منذ سنة ١٩٠٢ الباحثُ الدانيمركى ا . ليمن[٣] E. Lehmann والتى لم يذكرها كل من كرستنسن (الكتاب المذكور ، ص ٣٢) وفون فيزندونك (الكتاب المذكور ص ١٧٣) ، تلك النظرية التى تقول إن الإنسان

---

(١) « الإنسان الأول والملك الأول فى التاريخ الأسطورى للإيرانيين » ج ١ (سنة ١٩١٨) ص ٤٢ *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens* . وليراجع فى كل ما يتصل بهذا القسم هذا الكتاب الجيد الذى يؤلف ويحلل بوضوح وإيجاز نموذجين المواد الفارسية الوسطى والعربية الخاصة بأسطورة الإنسان الأول ، وإن كان لم يحسب حساباً للرواية المانوية ولم يفد من البندهشن الكبير إلا بما نشره بلوشيه من ملخصات قبلُ .

(٢) صورة موازية، يمكن بسهولة أن تفسر على أساس الميل الاجتماعى ، يتابعها زرادشت : فجهوده متجه حقا إلى حث البدو الإيرانيين الشرقيين على الاستقرار والزراعة وتربية الماشية ومهمة التضحية بالحيوان فى الطقوس . أما أن يكون هو الذى أبدع من جديد صورة العجل الأول الأسطورية — من تلك الصورة التى يعرف أنها أبرزت من بعد إلى الصدر تماماً فى ديانة مترا ، فهذا أمر غير محتمل أبداً . بل الأحرى بنا أن نفترض أنه هو الذى جدد فى صياغة أسطورة أقدم خاصة بالإنسان الأول وبالعجل الأول ، مما يتفق مع الفكرة التوجيهية للتناظر الكامل بين النماذج الروحية العليا وبين المخلوقات الجسمانية .

(٣) *Zarathustra. En bog om Persernes gamle tro*, II 97 .

الأول قد ورد ذكره فى الجاتا . وليمين يشير إلى الجاتا الثالثة ذات الأهمية من كل ناحية (« يسنا » ٣٠ *Yasna*) ، وفيها تتحدث الفقرة السادسة عن الديفيين Deven ، الذين عند القرار الأول للخلق انحازوا إلى صف الروح الشرعية . هنالك هرعوا معاً إلى إيشما [من اكسشم xišm ، وهو الغضب المتجسد على صورة جنّى ، وخصوصاً الخمار الطقوسى ، وهو الصورة المعارضة لڤوهو مانا Vohu Manah ، المعنى الخيّر] الذى به يؤذون حياة الإنسان (يا بَنيِن أهوم مريتانو ya banayən ahum marətano[١]) . ومن المؤكد أن ليمين على حق حين يرى فى الكلمات الأخيرة — فى تعارض مع ماورد فى Y 32, 12 - Marətan — الإنسان بالمعنى الكامل ، وبهذا يشير إلى كون فكرة الإنسان الأول موجودة فى الاستعمال اللغوى فى الجاتا .

ولتحديده يكفى هنا أن نورد أن الإنسان الأول فى المنقول الإيرانى يؤدى أولا وظيفة كونية ، ولم يتخذ بعد — كما حدث فى العصر الهلينى — صبغة دينية أو بتعبير أدق صبغة خلاصية . فهو النموذج الأول للإنسانية وأصلها ، نظراً إلى أن الزوج الأول نشأ بعد وفاة الإنسان الأول من أجزاء من جُثّته غارت فى تراب الأرض . وثمت رواية خاصة[٢] تقول إنه عن أجزائه الثمانية نشأت المعادن الثمانية : وفى هذه الرواية لا بد أن نفترض تأثير التصورات التنجيمية وبالتالى البابلية ؛ لأن النظرة التنجيمية الصنعوية ترى أن الكواكب السبعة يناظرها معادن سبعة منها تكوّن العالم ، يضاف إليها هنا — معدناً ثامناً — أشرفُ المعادن وهو الذهب ، الذى ينشأ عن النفس (جيان *gyan*) — وذلك تبعاً لما أثبته ر . ريتسنشتين حديثاً فى مناسبات عدّة بالنسبة إلى التفكير الإيرانى ومنه المانوى من وجود فن للحساب يجمع الكل أو المجموع إلى الأجزاء[٣] . لكن فى هذه الرواية أيضاً — وهى بالضرورة

(١) هذه النسخة تفترض مع برتولوميه Bartholomae وريشلت Reichelt أن marətano هى فى صيغة المفرد فى حالة الملك genitif . أما أندرياس وڤاكرناجل (NGGW 1909) Andreas-Wackernagel فيرون فى هذه الصيغة أنها فى حالة الفاعل الجمع nom. pl. (« وبهذا يؤذى الناس الحياة بواسطته ») .

(٢) لم تعرف هذه الرواية حتى الآن إلا فى الصورة الموجزة الواردة فى « مقتطفات من زادسبرم » *Exzerpten des Zaδsparm* (راجع كرستنسن ، الكتاب المذكور ص ٢٣) ، لكنها توجد فى صورة أكمل وقد عرضتها — فى الكتاب الوارد ذكره هنا من قبل فى التعليق الوارد فى ص ١ ، — وذلك فى « البندهشن الكبير » .

(٣) راجع ر . ريتسنشتين فى : «المجلة التاريخية» ١٢٦ ، ١٧ ، ٢٧ وغير ذلك R. Reitzenstein in *Hist. Ztschr*.

أحدث — يؤكد تصوير الإنسان الأول بوصفه ماهية كونية حيثما أمكن على نحو أقوى.

فهنا يلعب الإنسان الأول إذن الدورَ الرئيسي فى الدراما الكبرى لنشأة العالم، كما أوضح ذلك حديثاً بطريقة عجيبة هـ. يونكر (١) تبعاً لعرض البُنْدَهِشْن. ففى الدورة الثانية من الدورات العالمية ذات الثلاثة آلاف عام، التى فيها يبرز الله خليقته من وجودها الروحى اللامادى فى داخل روحه إلى صورة ظاهرة، يُخْلَق الإنسانُ الأول صورةً نورانية غُدانيّة. وبكرٌ هذه الدورة يقتحم المناقضُ الخليقة الإلٰهية، فيرسل الله جنده السماوى ومعهم الإنسان الأول لمحاربة الشر. وفى الوقت نفسه تبدأ الحياة الأرضية، وهنا لا بد للانسان الأوّل أن يموت كيما ينشأ الناس الأرضيون عن موته. وموته يتحقق بإرادة الخالق: فهذا يُرْخى عليه نُعاساً (٢). فإذا استيقظ رأى غزوة المناقض قد تمت فى العالم، لكن موته لا يقع — وهنا نجد مرة أخرى رواية تنجيمية أحدث —، إلا بعد مجىء مجموعة فلكية من النجوم معينة.

ولكى نقدر أهميته فى التفكير الإيرانى قدراً صحيحاً، لا مندوحة لنا عن إلقاء نظرة موجزة على مضمونه. فقد تبين بفضل جيتسه Goetze أنه قد تكون بصورة كاملة فى إيران فى القرن الخامس قبل الميلاد تفسيرٌ للعالم شاملٌ على أساس مبدأ التناظر بين الكون الأكبر والكون الأصغر — أى المبدأ القائل بأن العالَم إنسان كبير و بأن الإنسان عالَمٌ صغير —. وفى خصائص هذا التفسير تتجلى هذه الحقيقة، التى لعل ف.ك. أندرياس (٣) F. C. Andreas أن يكون أول من تنبّه لها، ولكنها انكشفت فى الأيام الأخيرة وفى وقت واحد تقريباً من

---

(١) « حول المصادر الإيرانيـة لنظرية الأيون [= الدهر] الهلينية » (فى « محاضرات مكتبة فاربورج » ج ١ ص ١٢٥ وما يتلوها » = *Ueber iranische Quellen der hellenistischen Aion Vorstellung* (in *Vortr. Bibl. Warburg*) ولم ينتبه فيزندونك إلى هذا البحث الأساسى إلا بصورة عابرة تماما.

(٢) الكلمة الدالة على هذا (xvāβ) مشتركة المعانى فى الكتابة الفارسية الوسطى، ولهذا قرئت حتى الآن هكذا: xveδ (« أبيض »)، على الرغم من أنه يتبدى من مصدر متأخر لم ينتبه إليه حتى الآن فى كتاب البُنْدَهِشْن الكبير، نقول إنه يتبدى منه بوضوح أن المقصود هنا هو « النعاس ». نعم إن هذه الكلمة يلوح أن النساخ البارسيين المتأخرين لم يفهموها، بيد أن التفسير الخيالى لنظرية الإنسان الأول، هذا التفسير الذى أورده هـ. جنترت فى كتابه «السلطان العالمى الآرى وأرض الخلاص» ص ٣٤٨ وما يتلوها H. Güntert : *Der Arische Weltkönig und Heiland* هو تفسير غير مقبول على أى حال.

(٣) أورده ر. ريتسنشتين فى كتابه: « ديانات الأسرار الهلينية » ط ٢ ص ٩١ = R. Reitzenstein : *Die hellenistischen Mysterienreligionen* [راجع الآن خصوصاً ا. كرستنسن فى *Act. Orient* ج ٤ ص ١٠١ وما يتلوها].

وجهات نظر متباعدة بفضل ر . ريتسنشتين[١] ، وهـ . يونكر[٢] ، و ا . جيتسه[٣] ، و — هذا أمر يثير كل انتباه — الباحث فى الصينيات ل . دى سوسير[٤] ، وهـذه الحقيقة هى أن الأساس فى هذا المذهب هو مجملٌ أو صورة إجمالية لتصويرٍ أو تكوين ذى خمس سلاسل ؛ ولا سبيل إلى الشك فى ثبات هـذه الحقيقة . ولما كان ر . ريتسنشتين قد أثبت فى الوقت نفسه سـيادة الصورة الإجمالية الخماسية فى التفكير المانوى ، فإننا هنا بإزاء سند ذى أهمية خاصـة على وجود اتصال مستمر بين التفسير الـكونى الإيرانى القديم و بين التفسير الـكونى المـانوى .

وهذا النظام العـالمى — وتحليله أهم بكثير جداً من التأملات فى نشأة الأسماء الإلٰهية الإيرانية ورحلاتها — إنمـا يتّسم بالحياة عن طريق فـكرة الازدواج بين الخلق الإلٰهى والخلق المُعارِض الشيطانى ، وما بينهما من كفاح ينتهى بانتصار قوى النور . وفى هذا الـكفاح كما رأينـا يكون الإنسان الأول ، بوصفه ممثّل الإنسانية ومعناها الباطن ، بمثابة رسول الله المدافع عنه ضـد القوى الشريرة[٥] — كما هى الحال فى المانوية تماماً . وفى صفه يوجد جند

---

(١) الـكتاب المذكور سابقاً ؛ وكذلك راجع : « سر الخلاص عند الإيرانيين » *Das iranische Erlösungsmysterium* ص ٦٢ ، « المجلة التاريخية » *Hist. Ztschr.* ١٢٦ ، ١١ وما يتلوها .

(٢) الـكتاب المشار إليه ص ١٣٥ ، ١٦٠ وما يتلوها ، ١٦٤ .

(٣) المرجع المذكور ، ص ٧٨ . والاعتراضات التى وجهها ا شفتلوفتس J. Scheftelowitz (فى مجلة « آسيا الـكبرى » *Asia Major* ج ١ ص ٤٦٦ وما يتلوها) لن تبق بغير رد .

(٤) « النظام الـكونى الصينى الإيرانى » L. De Saussure : *Le système Cosmologique sino-iranien* (فى المجلة الأسيوية *Journ. Asiat.* ، أبريل — يونية سـنة ١٩٢٣) ص ٢٣٥ وما يتلوها (راجع هناك أيضاً فى ص ٢٣٨ تعليق رأى هـ . يونكر) .

(٥) راجع البندهشن الـكبير : ١٧ ، ١٢ ، تَشْشُم مرد اهرف داذ أو زذاريه وأكاريهى أنراج مينوج وهست [כארמי? ، راجع «موجز الفيلولوچيا الإيرانية» Gr. iran. Phil. Ia 320 ط ١ ، ٣٢٠] ديفـان . šašom mard i ahrov dāδ o Zāδarih u akārihi anraγ menuγ u hamist de van « وسادساً [بعد السماء والمـاء والأرض والنبات والعجل الأول] خلق الإنسان العادل لجندلة وسلب السلطة من الروح الشريرة وكل (؟) الديف » (فى الأبستاق كذلك نجد الإنسان الأول يلقب بلقب « الإنسان العادل ») . وفى الـكتاب نفسه ٢١ ، ١١ : جيو مرد دكسجو منديه إى كو مردم أز وى توكسمج وبذ — آن عنجو شيدج ، [« موجز الفيلولوچيا الإيرانية » ج ١ ، ٣٢١] زاذ هيند ، وش داذ أو أذيافريه إى آسانيه داذار Gayomard daxsayomandih e ku mardom az oy toxmaγ u paδ-an, angošiδaγ, Zāδ hend, uš dāδ o aδyāvarih e asanih daδar . « العلامة المميزة لجيو مرد هى أن بنى الإنسان نشأوا من نطفته ووفقاً لنموذجه ، وقد خلقه عوناً أعنى إسعاداً [راجع الآن هـ . يونكر فى *Ung. JBB* ج ٥ ص ٤١١ وما يتلوها] للخالق » .

الصُّوَر الأولية الموجودة سابقاً للنفوس الفردية ، الفِرَفْهَر [١] . وبينما نرى عند مانى عرضاً تفصيلياً لكيفية خضوع الإنسان الأول لسلطان الجنّ — ولن يخلصه منها إلا رسول ثان يبعثه الله ، بيد أنه يخلف وراءه أجزاءً من نوره تستغل من أجل تكوين العالم المادّى وبنى الإنسان — لا نكاد نجد شيئاً مفصّلا فى الروايات الإيرانية القديمة عن سقوط الإنسان الأول . غير أننا نستطيع أن نستنتج ، مما يرد فيها من أن الله يرخى النُعاسَ عليه ، أن موت الإنسان الأول — كما هى الحال عند مانى أيضاً — ينشأ عن إرادة الله ، لا نتيجة لارتكاب الخطايا . ولا حديث هنا عن خلاصه ، وإنما عن كونه أول الموقَظين يوم البعث وأنه يوهب نصف ما فى الشمس من نور ، بينما النصف الثانى يقسم بين سائر الناس . وفى هذا تعبير عن المكانة الممتازة التى له فى الأخرويات الإيرانية القديمة وعن أهميته الكونية الثابتة هنا .

وعند مانى ، كما فى كل الديانات الغنوصية ، قد عُدِّل من تأويل الجانب الأخروى خاصّة : فقبل نشأة العالم المادّى تتم مسرحية الهبوط والخلاص للانسان الأول ، والغنوص يجد هذه المسرحية (الدراما) فى التأمل ، وذلك بأن يجد فيها تعبيراً عن وجوده الخاص : فكما أن الإنسان الأول ، ابن الله ، تقيده الجن فى الأصفاد ، كذلك روحه الخاصة التى هى جزء من الروح الإلٰهية ، تتجافى عن أصلها وترسف فى قيود ظلمة الوجود الأرضى الجسمانى . وكما أن الإنسان الأول قد حرّره المخلص ، الذى هو ذاته العليا نفسها ، من قيود الجنّ وأعاده إلى ملكوت النور ، كذلك يجب على الغنوصى أن يأمُل ، عن طريق حشد قواه الروحية والتفكير فى الأصل الإلٰهى وتحديد ذاته الباطنة ، نقول : يأمل أن يجد طريق العَوْد والخلاص [٢] .

ومهما يكن من كبر الفارق فى الموقف الدينى هنا وهناك ، فهل يمكن الإنسان أن يَشُكَّ بجدٍّ فى أن فكرة الإنسان الأول الإيرانية القديمة والمانوية ذواتا واشجة قربى قوية جداً ، أعنى أن التفسير الإيرانى القديم للعالم والإنسان فى العالم تعود للظهور فى المانوية ، دون اختلاف

---

(١) راجع ما أورده كرستنسن فى كتابه المذكور ص ٢٣ نقلا عن بلوشيه ، من فقرة مأخوذة من البندهشن الكبير سأعود إليها فى التو .

(٢) هذا السياق من الأفكار قد فصل فيه القول مراراً وبإحكام ر . ريتسنشتين . وأود أن أشير أو أحيل خصوصاً إلى المقال : « نظرات الخلاص قبل المسيحية » *Vorchristliche Erlösungslehren* (فى « مجلة تاريخ الكنيسة » *Kyrkohistorisk Årsskrift* سنة ١٩٢٢ ص ٩٤ وما يتلوها ، ويوجد منها مستخرج خاص فى كل مكتبات الجامعات الألمانية) : ففيه خير مدخل إلى هذا العالم الفكرى الذى يبدو أول الأمر غريباً عن فكرنا .

إلا فى المظهر الدينى ؟ إن استمرار هذا التفسير للعالم الذى أُدْلى به فى إيران منذ أقدم الزمان والذى أثرت بساطته الرائعة و إحكامه الفائق — خصوصاً فى الإجابة عن مسألة العناية الإلٰهية والخير والشر فى العالم — أثرت فى الأكاديمية الأفلاطونية كما بيّن ذلك ڤرنر ييجر [(١)] ، نقول إن هذا الاستمرار هو السِّمة الرئيسية فى تاريخ أديان آسيا الغربية ، ويؤكد نفسه فى كل تغيُّر للمزاج الدينى . وكل نظرة لا تستطيع أن تجعل هـذا الاستمرار فى الفكرة أمراً نُصْبَ عينيها ، بل تنساق وراء التغير الدائم البرّاق للشكول والرموز فى اختلاطها فلا تدرك الفروق من خلال الأمور المشتركة ، هى نظرة تقضى على نفسها بالعقم .

ولهذا فنحن نؤكد أن فكرة الإنسان الأول كانت ذات أهمية كونية (كوسمولوچية) خاصّة بالنسبة إلى النظرة الإيرانية القديمة : فهى تفيد فى « تفسير » نشأة الإنسانية بتصوير أسطورى . ونحن هنا — كما يقول هـ . أولدنبرج — بإزاء مذهب فى « العلم السابق على العلم » . وكلٌّ منا يعرف أنه ليس ثمت فارق ، بالنسبة إلى هـذا النوع من التفكير ، بين الوجود الفزيائى والوجود النفسى ، أو بين الوظيفة الكوسمولوچية (الخاصة بعلم الكون) و بين الوظيفة الپسيكولوچية (الخاصة بعلم النفس) : ففكرة التناظر بين العالم الأكبر والعالم الأصغر تتحدث أو تنطق عن هذا بوضوحٍ كافٍ . وبهذا المقدار يكون الإنسان الأول ، بوصفه النموذج الأول للانسانية ، بالنسبة إلى النظرة الإيرانية القديمة ، على صلةٍ مفهومةٍ بطبعها ، صلةٍ بمجموع النفوس ، أى الفرڤهر . وجنوده يبدون فى أول الكفاح ضد الجن [(٢)] . وما ذكرناه قبل ص ١٦ تعليق ٥ عن الإنسان الأول من أوصاف ، ينطبق كذلك على النفوس ، — وصلتهم به ليست مشكلة مطلقاً فى نظر التفكير الإيرانى . إنما يصرّح بوضوح لأول مرة فى النصوص المانوية عن المساواة بين الإنسان الأول و بين مجموع النفوس الفردية . وهذا يُفسَّر بأنه هنا كما فى كل أديان الخلاص قد استيقظ التفكير فى الأنا الفردى والتفرقة أو التمييز بين العقل عامّة أو الروح عامّة و بين الروح الفردية ، وهو تمييز من المعروف أنه لا يُبْلَغ إلا فى المراحل المتأخرة جداً من تطور الفكر الإنسانى ، ويقوم خارج الفكر

---

(١) « أرسطو » ، سنة ١٩٢٣ ص ١٣٣ وما يتلوها Werner Jæger : *Aristoteles* .

(٢) راجع خصوصاً النص الذى أوردناه من قبل مشاراً إليه فى ص ١٧ تعليق ١ ، والذى أتحدث عنه بتفصيل فى البحث المشار إليه مراراً .

الإيرانى القديم ، وكذلك خارج الفكر الهندى القديم واليونانى القديم(١) . ولا شىء أبلغ فى الدلالة من هذه الواقعة وهى كون النعوت الإيرانية القديمة كل القدم الخاصة بـ « الشخصية ، الفردية » يعبَّر عنها بواسطة التصورات الموغلة فى الموضوعية أو أكثر ما يمكن تصوره موضوعياً من التصورات ، وأعنى بها التصورات الخاصة بـ « الدين ، الاعتراف » (دئينا ، فرفشى daenā, Fravaši ، قارن الاسم الميدى : فرفَرْتِش فرورْتيس Fravartiš Φραόρτης = « قيِّم بأمر الاعتراف ») .

— ٣ —

والآن وقد استقرت لدينا الأهمية الكونية النفسانية للانسان الأول بالنسبة إلى التفكير الإيرانى القديم ، فإنه من المفهوم فى الوقت نفسه أن فكرة الإنسان الأول هذه قد كانت ذات تأثير خارق فى كل موضع تلقى التفسير الإيرانى القديم للكون ؛ لكن ليس لنا هنا أن نخوض فى أمر الروابط المعقدة بين فكرة الإنسان الأول و بين الأسطورة الموازية لها التى تعود هى الأخرى إلى العهد الآرى ، أسطورة الناس الأُوَل . فإن شاء المرء أن يرتفع من واقعة التأثير السياسى ، الذى كان لإيران فى آسيا الغربية فى القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد ، إلى الأسباب الباطنة للتأثير العميق الذى كان للأديان الإيرانية فى ديانات آسيا الغربية ، فلا بد للمرء أن يُسلِّم بأن هذه الأسباب يجب أن يُبْحث عنها فى وحدةِ و بساطة ومنطقية التفسير « العقلى » للعالم الكلى على أساس وجهة نظر أخلاقية موجَّهة كتلك التى عرضتها الديانة الإيرانية . فليس من بين أديان آسيا الغربية ، بل ولا الديانة اليهودية نفسها ، مَن أبرزَ هذه المسائل : من أين أتى الإنسان ؟ إلى أين يذهب ؟ وماذا عليه أن يفعل ؟ ودفعها إلى الصدر وأجاب عنها بيقين و بساطة يشيعان الحرية ، وليس بينها من قدَّم الجواب فى صورة واضحة الفكر مستقصاة كما فعلت الديانة الإيرانية . وهنا كما فى تاريخ الأديان عامّة

---

(١) [راجع فى هذا الآن البحث الرائع الذى كتبه يوليوس اشتنتسل J. Stenzel بعنوان : « حول تطور فكرة الروح فى الفلسفة اليونانية » Zur Entwicklung des Geistesbegriffs in der griechischen Philos. المنشور فى مجلة « الحضارة القديمة » *Die Antike.* ج ١ سنة ١٩٢٥ ص ٢٤٤ ، وما يتلوها] .

تنطبق هذه الواقعة ، وهى أن الدين الواحد يؤثر بمقدار ما يقدّم تفسيراً عقلياً للعالم ، و بواسطة هذا التفسير نفسه (١) .

و بقدر ما اتضح تأثير تفسير العالم ، هذا التفسير الثَّنَوى الإيرانى القديم ، فى ديانات آسيا الغربية ، يتضح كذلك من ناحية أخرى تحول الموقف التقويمى عند الفرد بإزاء العالم ، هذا التحول الذى تم فى الوقت عينه . فبينما الديانة الإيرانية القديمة فى صورتها الكلاسيكية تقوّم العالم الأرضى والوجود الإنسانى تقويماً إيجابياً متفائلاً تماماً فى معنى الكلمات العجيبة فى حمد الله التى يُستهلّ بها معظم نقوش دولة الأكمينيين ، فإننا نشاهد اتجاها مضادًّا لهذا فى التصويرات الدينية القائمة على تلك الديانة أولاً و بلا استثناء ، وفى الوقت نفسه تبدو الشخصية الفردية وحنينُها إلى الخلاص وطريقُها إلى النجاة فى مقدمة المشاغل الدينية . وهذا التدين الجديد ، الذى سيظل من المستحيل تحديده زماناً ومكاناً نظراً إلى الانعدام المطلق لكل رواية كتابية كافية ، قد أمعن الباحثون فى عشرات السنين الأخيرة فى التنقيب عن ماهيته وتطوره فى كل اتجاه . ولا نذكر هنا إلا تلك التصورات الفردية التى تتجلى فيها من جديد صورةُ الإنسان الأول ، — وبخاصة فى ارتباط وثيق جداً بالصورة المركزية فى كل تلك الأديان ، أعنى صورة المُخَلِّص .

و إن فى الروايات الإيرانية القديمة الخاصة بالإنسان الأول لتكمن القَسِمات التى ستصبح حيَّةً فى ديانات الخلاص الغنوصية : فهناك نشاهد الإنسان الأول كائناً ذا طبيعة إلهية ، وهو يمثل — بوصفه نموذجاً أول للإنسانية — مجموع النفوس ، لكنه يظل مع ذلك متميزاً من الألوهية العليا πάρεδρος — فهو « الحياة الفانية » ، وليس واحداً من « القديسين الخالدين » . وفى مقابل هذا نرانا فى أديان الخلاص بإزاء ماهية إلهية ، أظلم معناها الأصيل — بل ووظيفتها بوصفها معنى باطناً للإنسانيــة — تحت تأثير تعقد أنساب الآلهة ووشائجها فى الغنوص .

---

(١) ليس من المفهوم تماماً لماذا يشك فون فيرندونك (الكتاب المذكور ، ص ٣٤) فى هذه الواقعة . فتاريخ الأديان يقدم لنا شواهد عديدة على هذا ، أجتزئ بذكر واحد من أبرزها هو : تأثير مواعظ بوذا ، الخاصة بماهية الألم ، فى آسيا الشرقية والعليا .

وإنه لفضلٌ لريتسنشتين ومن بعده ف . بوست W. Bousset ، فضل يبقى أبداً ، أن كانا أول من اعترف بأهمية نظرية الإنسان ʼΑνθρωπος الإلهى فى الغنوص ، وبهذا حققا الفهم التاريخى الدينى لأقدم غنوص . فبعد أن نمّى ريتسنشتين هذا الفهم بفضل أهم وثيقتين وهما : اليويماندرس *Poimandres* الذى يكوّن السفر الأول من مجموع الكتب الهرمسية ، ثم الخطبة النعاسنية التى حفظها لنا هيوليت Hippolyt[1] ، تابع ف . بوست هذا العمل مستعيناً بمجموع الكتب الغنوصية ، وكشف عنه فى الكتب المنداعية والمانوية بالقدر الذى كانت به هذه الأخيرة معروفة ، وهو قد اعترف بأصولها الإيرانية[2] . وإنه لأجمل شاهد على عبقرية نظرته أنه استطاع أن يستخلص الصورة الأصلية للمذهب الإيرانى مما تيسر من ترجمات ناقصة للكتب الفارسية الوسطى — يستخلصها استخلاصاً صحيحاً تماماً[3] . أما فيما يتصل بالرواية الواردة فى اليويماندرس والخطبة النعاسنية فقد قام الأستاذ ريتسنشتين بتفسيرها من جديد فى الكتاب الذى أشرنا إليه فى مستهل البحث ، رابطا إياها بالرواية الإيرانية ، فنجتزئ هنا بالإشارة إليه . إنما علينا هنا أن نعيد ذكر الفكرة الرئيسية فى اليويماندرس . هنا ينشأ عن أبى الأشياء كلها ، عن النوس Νοῦς (العقل) ، الأنثروبوس ʼΑνθρωπος (الإنسان) المساوى له فى الماهية . وهو يهبط خلال أفلاك الكواكب السبعة ويتلقى من كل مهيمن على فلك حظاً من طبيعته ، وهى نفس الفكرة التى يعبر عنها فى الرواية الثانوية الإيرانية (وهى كما رأينا من قبل ص ١٤ ، ليست أصلية ، لكن لعلها مع ذلك أقدم بكثير من اليويماندرس) على هذا النحو : وهو أن الإنسان الأول يحتوى فى داخل

(١) « اليويماندرس » ، سنة ١٠٠٤ *Poimandres* .

(٢) نقد كتاب ريتسنشتين يوجد فى GGA سنه ١٩٠٥ ص ٦٩٧ وما يتلوها ؛ ثم « المشاكل الرئيسية فى الغنوص » سنة ١٩٠٧ *Hauptprobleme der Gnosis* ، والفصل الرابع منه كرس كله لنظرية الإنسان الأول ؛ وأخيراً مادة « غنوص » *Gnosis* و « غنوصيون » *Gnostiker* فى انسكلوپيديا پولى وڤسوڤا Pauly-Wissowa .

(٣) « المشاكل الرئيسية فى الغنوص » ، ص ٢٠٩ : « ثمت دلائل عديدة على أن . . . الأسطورة كانت فى الأصل تجرى على أساس أن الألوهية العليا نفسها تقتل الإنسان الأول أو تقدمه قرباناً حتى تهب مجرى العالم الحركة بفضل موته [راجع قبل ص ١٥ ، ١٧] . . . والفكرة القائلة بأن الألوهية العليا نفسها تسلم الماهية الأولى وتقتلها لكى تحقق مجرى العالم ، يمكن أن تكون فى تماثل أدق مع توجيه الأسطورة فى الغنوص ، هذا التوجيه الذى يرى أن الإنسان الأول قد أدى إلى تحقيق استمرار تطور العالم بفضل فنائه هو مختاراً مريداً فى الهيولى » .

نفسه على المعادن، الممثلة للكواكب، وحينما يموت يدعها تخرج من باطنه. ثم يشاهد — وهو ينظر إلى أسفل — صورتَه فى المادة، ويولع بها، وينساق إليها — وبهذا يصبح فى قيود الطبيعة الخسيسة. وعن طريق هذا تُفسَّر طبيعة الإنسان المزدوجة: فهى ذات أصل إلهى وبطبيعتها حرة، ومع ذلك فإنها مغلولة إلى العالم السفلى — وهى فكرة تقوم نتيجة مباشرة للنظرة الإيرانية القديمة، لكنها مع ذلك تدل على شىء جديد بإزائها. — ومذهب هرمس يبدو فى استقباله فى العلوم السرّية الإسلامية قد وضع تحت وجهات نظر علم النجوم والسحر القائم على المشاركة الوجدانية. فبدلاً من الأنثروپوس (الإنسان) — الذى هو فى الپويماندرس ممثل الروح الهابطة من عالم النور، وممثل الذات الباطنة الخالصة فى الإنسان — تصبح لروح « الطِّباع التام » فى الهرمسية العربية الأهمية الرئيسية، كما أثبت هلموت رِتَّر H. Ritter فى بحثه فى كتابين[1] — وتلك فكرة شائقة جداً تتبلور فيها على نحوٍ ما النظرة التنجيمية فى الوجود: فهى تعبر عن المصير الشخصى للفرد، كما يبينه الطالع — تعبِّر عن الجنى Δαίμων الذى تحدث عنه جيته Goethe فى الكلمات الأولية الأورفية « Orphische Urworten ».

أما فيما يتصل بالخطبة النعاسنية، فليلاحظ هنا أنها تقدم لنا اللفظ الاصطلاحى: « الإنسان الكامل » τέλειος ἄνθρωπος لأول مرة، هذا اللفظ الذى سيكون على درجة خطيرة من الأهمية فى العصور التالية[2]. ومن المهم جداً فى هذا الصدد دائرةٌ من الكتب داخل الآداب المسيحية الأولى تبدو فيها فكرة الإنسان الأول فى شكل مُعدَّل جديد خاص مع ارتباط ببعض الأفكار الأخرى التى ستوقَظ كلها فى الإسلام إلى حياة جديدة وتلعب فيه دوراً خطيراً، أفكار يمكن أن نجدها كذلك فى المانوية؛ — ودائرة الكتب هذه هى المعروفة بالكليمنتينيات Clementinen. والروابط بين مذهبها وبين النظرة الإسلامية إلى النبى والإمام قد لوحظت منذ زمن. لكن مسألة الانتقال التاريخى لم توضَّح بعد. ولا سبيل إلى التحدث عن تأثير كتابى مباشر: فالآراء التى نحن بصددها يُدلَى بها فى الكتب الكليمنتية فى داخل إطار تاريخ للرسل منتحلٍ، ولهذا اختلطت بفيض من المذاهب

(١) « محاضرات مكتبة ڤاربورج » ج ١، ص ١٢١ وما يتلوها *Vorträge Bibl. Warburg*.

(٢) راجع النص فى كتاب ريتسنشتين: « پويماندرس » ص ٨٣ وما يتلوها *Poimandres*.

المتنافرة كل التنافر ، ذات صبغة يهودية ومسيحية وغنوصية . وليس من المعقول أن نختار هى وحدها من بين النصوص المعروفة لنا من الكتب الكليمنتية . ومن ناحية أخرى تعود للظهور فى الأخبار المتراكمة عند آباء الكنيسة ومؤرخى البدع فيما يختص بالفِرَق اليهودية الغنوصية المختلطة مثل Elkesaiten و Ebioniten ، ولهذا كان علينا أن نفترض وجود سُنَّة موروثة منتشرة على نطاق واسع ، كانت نقطة ابتدائها ومسقط رأسها من المحتمل جدا أن يبحث عنهما فى التربة الآرامية[١] . ولا بد أن يكون استمرار تأثيرها من بعد فى الإسلام إنما قام فى جوهره على رواية شفهية من أفواه من آمنوا بالإسلام من يهود ونصارى مبتدعين — بينما نشاهد من ناحية أخرى أن التأثيرات التى سنتحدث عنها عما قليل ، تأثيرات الأفكار المانوية والأفلاطونية المحدثة المشابهة فى الإسلام ، يجب أن ينظر إليها على أنها انتقلت بطريق كتابى .

ومن الأمور المميزة لهذا المساق من الأفكار الصعب الإدراك تاريخيا الصلةُ المشار إليها فى الخطبة التعاسنية ، صلة الإنسان الأول فى معناه الكونى والخلاصى بآدم « العهد القديم » الذى يبدو هنا بمثابة من تلقى الوحى الأول ؛ ثم صلته بالمسيح الذى تجددت فيه فكرة الإنسان الأول[٢] .

---

(١) راجع بوست ، الكتاب المذكور ، ص ١٥٨ وما يتلوها (راجع قبل هذا ص ١٣٦ وما يتلوها من الكتاب نفسه ، ففيها البيان التفصيلى للجانب الفارسى فى الكليمنتينيات) . وتبعاً للتحليل الأدبى الأساسى للكليمنتينيات الذى قام به هـ . ڤيتس H. Waitz (« نصوص ودراسات » ، سلسلة جديدة رقم ١٠ سنة ١٩٠٤ *Texte und Untersuchungen* ، راجع أيضاً هرتسوج وهوك Herzog-Hauck ج ٣ ، ص٣١٢ وما يتلوها) تنتسب الثروة الفكرية التى تشغلنا هنا إلى واحد من كتابى المصادر — هو Κηρύγματα Πέτρου — اليهودية المسيحية الغنوصية ، مما يتفق مع النظرة المضادة للموسوية . وهذا الكتاب يجب أن ينظر إليه على أنه النموذج الرئيسى الممثل لكتب مفقودة .

(٢) كما بالنسبة إلى التأثير الذى لا سبيل للمبالغة فى عمقه ، تأثير فكرة الإنسان الأول فى الديانة اليهودية — الإنسان وابن الإنسان فى أسفار دانيال والسفر الرابع من عزرا وفى هنوش — وتأثيرها فى المسيحية الأولى — « ابن الإنسان » فى الأناجيل — ، كذلك لا يمكن إلا أن يشار إشارة عابرة إلى التصورات المهمة جداً للانسان الأول (آذام علائى ، آذام قدمون (ādam 'illāi, ādām qadmōn) على أساس أنه ماهية كونية ، تلك التصورات التى أبدعها التفكير القديم فى الغنوص اليهودى ، أى القبالة ، راجع مثلا ا . فرنك و ا . جلينك : « القبالة » صفحات ١١٧ ، ١٢٦ ، ١٣٠ ، ١٦٧ (نظرية العالم الأصغر) ، ٢٤٣ ، ٢٥٨ *Die Kabbala* A. Frank-A. Gelinck : . لكن لا يوجد مع الأسف أى عرض مكتوب وفقاً للمبادئ العلمية الحديثة . والترجمة العظيمة التى قام بها دى پولى de Pauly وكربس Karppes لكتاب «زهر» بعنوان «دراسة عن نشأة وطبيعة الزهر» *Etude sur les origines et* =

لكن الله لا يقتصر على وحي واحد أوحى به مرة واحدة ، إنما هو يدعه يتجدد في كل زمان عن طريق نبي صادق ἀληθὴς προφήτης ، يعود للظهور في صور فردية لدور من الأنبياء يصل حتى المسيح ويختم بوصفه خاتمهم ، وفي الوقت نفسه أولهم وأشرفهم . وعدم الاتفاق الذي نشاهده في عدّ هؤلاء الأنبياء — فهم سبعة ، يبدو المسيح تارة ثامنهم ، وتارة أخرى يُعَدُّ من بين السبعة — ، يمكن أن يفسّر بسهولة إذا قبل الإنسان أن يعد وفقاً لفن العدّ الذي أشرنا إليه من قبل في ص ١٤ ، أي أن يضيف الكل إلى أجزائه .

ولقد عرض تور أندريه Tor Andrae في كتابه عن « شخصية محمد في مذهب أمته واعتقادها» *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde* (سنة ١٩١٧) في الفصل السادس عرضاً رائعاً بيّن فيه كيف أن النظرية الغنوصية للنبوة في الإسلام تجددت : أولا في سلسلة أسلاف النبي محمد التي وصفها هو ، وكان « خاتمها »[1] ، ثم خصوصاً في النظرية الشيعية القائلة بانتقال فضل الحكمة الإلٰهية من آدم إلى الأئمة العلويين مارّة بالرسول محمد ، وهذه الحكمة الإلٰهية رمزها القائم هو النور ، وأخيراً في التكييف التدريجي للصورة الشُنِّيَّة لمحمد ، خصوصاً في النظرات الصوفية ، وفقاً لنظرية الشيعة في الإمام . وقد أشار تور أندريه في كل حالةٍ حالةٍ إلى الأمور المماثلة في الغنوص القديم .

ولقد وجد هذا كماله في ديانة ماني التي تحدثنا عنها من قبل . و بفضل أبحاث ريتسنشتين خصوصاً صارت مكانة الإنسان الأول في علم نشأة الكون المانوي واضحة يمكن إدراكها ، وقد أثبتنا نحن من قبل أن النظرية الإيرانية القديمة الخاصة بالإنسان الأول — بوصفه التصور الباطن للإنسانية قبل بداية العالم ، والذي اختاره الله ليكون له عوناً على الجن يرسله في

= *la nature du Zohar* ، أي أن الكتابين اللذين إليهما يحال غير المختصين قبل كل شيء ، يصفهما ج . شولم G. Scholem (في MGWJ ج ٦٩ سنة ١٩٢٥ ص ١٣ وما يتلوها ، و ٩٥ وما يتلوها) في مقال له بعنوان : «علم الصنعة والقبالة» *Alchemie and Kabbala* بأنهما لا قيمة لهما . والتماثل بين الغنوص اليهودي والغنوص الإسلامي يقوم حتى في التفصيلات الجزئية ، كما يستنتج هذا من العروض التي بأيدينا للغنوص اليهودي : وسيكون إيضاح هذا التماثل وكذلك إيضاح التماثلات العجيبة بين التقوى الصوفية وبين التفكير والآراء في مذهب الحسيديين (راجع كتابات مارتن بوبر M. Buber و پ . ليفرتوف P. Levertoff) ، كل هذا سيكون من أهم الواجبات الخليقة بعرفان الجميل على باحث يكون على علم دقيق بالمصادر في كلا الجانبين .

(١) كما بين في الوقت نفسه بطريقة جيدة أن نظرية الإنسان الغنوصية لم تؤثر مطلقاً في شعور محمد برسالته الخاصة .

الكفاح ضدهم — نقول إن هذه النظرية تتكرر بعينها قَسِمَةً بقَسِمَة في مذهب مانى[1]، اللهم إلا أن الإنسان الأول هنا كان عليه أن يتخذ طابع المخلِّص الغنوصى : فهو لن يُقتَل، بل يُتَيَّد ويخدَّر ، ومن ذاته الخاصة الهابطة من عالم النور يوقظ و يؤوب إلى وطنه الإلهى. وبهذا عُدِّل من تفسير الحادث الذى قصد : فى الأصل أن يكون كونيا (كوسمولوجيا) فأصبح سرا ، وأصبح دراما الخلاص . ولا يمكن فى الوقت الحاضر إدراك كيفية تكوين مذهب مانى هـذا بيقين . وكل شىء يدل على أن مصدره الرئيسى كان الغنوص الآرامى الشرقى (و إليه كما رأينا تنتسب الأفكار المميزة فى الكليمنتينيات) . ولا نعرف منه (أى من هذا الغنوص) بدقة إلا فرقة واحدة ، هى فرقة المنداعيين Mandäer ، بينما لانكاد نعرف شيئاً عن فرقة كفرقة ابن ديصان وما يزعمونه عن نشاطها التبشيرى الواسع النطاق ، ولا نعرف فتيلا عن الفرق الغنوصية التى ذكرها كتاب الحواشى لثيادورس بر كونى Theodor bar Koni (أورده هـ. پونيون فى: «نقوش منداعية» H. Pognon, *Inscriptions mandaïtes*) . وتبعاً لهذا ، فإن اشتقاق مانى من فرقة معينة لا يكاد يكون ممكناً ، كما أنه من غير الممكن من ناحية أخرى بيانُ أنه تمسك باتجاهات غنوصية أقدم ، اتجاهات غنوصية فى الديانة الإيرانية . لكن لا بد من التسليم على كل حالٍ بأنه فى مذهبه قد مزج فيضاً من العناصر الإيرانية الحقيقية لم يستطيع أن يعثر عليها فى الوسط الغنوصى الذى نشأ فيه ، — وأنه بوصفه فرعا من النبالة الپارتية العالية جدا قد كان فى الوقت نفسه يمتد بأصوله فى تربة السنة الموروثة والتقاليد الإيرانية .

ومانى قد حيَّ انتقالَ السيادة من الپارتيين إلى الساسانيين : لكن بينما نعلم قدراً محتملا من الأشياء عن الحركات الدينية فى أيام دولة آل ساسان ، فإننا لا نعرف شيئاً مطلقاً عن

(١) الاسم المذكور من قبل ص ١١ تبعاً لشذرة طرفان : «جيمرد» Gemurd لا ينتسب مع ذلك إلى الصورة الأصلية لمذهب نشأة الكون المانوى ، و إنما يستبدل بآدم . ومانى نفسه لم يتحدث إلا عن « الإنسان الأول » (أناشا قدماجا 'nāšā qaδmājā) . وبينما نجد الإنسان الأول يحتل فى المانوية مكانة مركزية ، نجد فى الديانة المنداعية — وهذا أمر لا يمكن المبالغة فى إبرازه — أنه يظهر خلف الصفوف تماماً . وفى السفر الثامن عشر من قانون جنزا Ginzā [ص ٤١١ من نشرة لدتسبرسكى Lidzbarski] يبدو جيومرد فى صورة مزوقة على أنه الملك الأول ، كما فى كتاب « الملوك » المكتوب بالفارسية الوسطى والأخبار التى أخذت عنه . واسمه يكتب هنا هكذا : גאיומראט ولا أرى فى هذا ، كما يفعل كرستنسن ، (الكتاب المذكور ص ٣١) مجرد تحريف من الناسخ ، بل أرى فيه نتيجة عدوى من الاسم التالى فى سلسلة الملوك الأسطوريين ، طهمورط .

تطور الديانة داخل إيران فى أيام دولة الأرْزَكيين ، اللهم إلا بعض أخبار عن تثبيت الناموس الأبستاقى[١] . ولهذا فليس ما يبرر بعدُ ردَّ الثَّنَيَّة المتصلبة لديانة الدولة الساسانية إلى العهد البارتى . أما أن تكون الحركة الدينيـة العامة التى زلزلت آسيا الغربية فى القرون الأخيرة قبل الميلاد ، والأول بعد الميلاد ، لم تكن لتؤثر فى تطور الديانة الزرادشتية عامة ، فهذا أمر من الصعب إدراكه . ومع ذلك فإن الأحوط والأصح منهجياً أن نقول باحتمال وجود ارتباط بين مانى وبين التصويرات والتشكيلات الموازية فى الديانة الزرادشتية مما كان من تغذية الغنوص ، على نطاق واسع ، بدلاً من أن نستبعد ذلك من تاريخ الديانة الإيرانى ، وبدلاً من أن نفسره على أساس الرواية أو السنة الموروثة التى تَصادف أن كانت معروفة لنا بدقة أكبر ، سنة فرقة المنداعيين ، — خصوصاً حيث كتبهم — والكتاب الرئيسى قد أصبح اليوم ميسوراً لنا بفضل عمل الترجمة الرائع الذى قام به لدتسبرسكى Lidzbarski — تمثل مجموعة مُقَنّنة بعد مانى بقرون عديدة ، مجموعة من الروايات التى بعضها متنافر تماماً ، لم ينتخب منها بعدُ كيانٌ يقينى من النظريات يمكن أن تكون قد سخت قبل مانى ومِنْ ثَمَّ تكون أثّرت فيه .

وليس من شك فى أن مانى قد مجّده أتباعه منذ عهد مبكر على أنه كائن إلهى . وعن هذا الطريق انتقلت إليه صفاتُ المخلّص والإنسان الأول كما تدل على ذلك شذرات الأناشيد التى اكتشفت فى التركستان . ومن الشائق أن نشاهد ، مرتبطاً بهذا السياق ، أن نظرية الوحى الواحد المبَلّغ بواسطة دورة أو سلسلة من الأنبياء ، كما يرى فى الكتابات الكليمنتية وفى الإسلام ، وأن المبدأ القائل بتثبيت السلطة الدنيوية والسلطة الروحية بواسطة توكيد ارتباط علوى بين حامل السلطة وبين النبى ، كما يشاهد فى نظرية الشيعة فى الإمامة ، نقول إن هذا المبدأ وتلك النظرية كليهما كان قد نما وتطور تطوراً كاملا فى المانوية من قبل . والشواهد على هذا ليست عديدة — والأمر كذلك بالنسبة إلى الجانب «النظرى» عامة فى المانوية — ، لكنها كلها تترافأ على هذا الذى قلناه . فالبيرونى[٢] وصيغ القَسَم اليونانية[٣] ينبئاننا أن

---

(١) راجع العجالة الممتازة التى أتى بها ر . پتسونى فى كتابه : « ديانة زرادشت فى التاريخ الدينى لإيران» (سنة ١٩٢٠) ص١٥٧ وما يتلوها R. Pettazzoni : *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell' Iran*

(٢) « الآثار الباقية » ص ٢٠٧ س١٤ ؛ راجع ى . هوروفتس فى مجلة « الإسلام » *Der Islam* ج ١٣ ص ٦٧ تعليق ٣ .

(٣) كسلر ، ص ٤٠٤ : Kessler, 404 : Ἀναθηματίζω τοὺς τὸν Ζαράδην καὶ Βουδᾶν καὶ τὸν Χριστὸν καὶ τὸν Μανιχαῖον καὶ τὸν ἥλιον ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι λέγοντας.

مانى كان يحسب نفسه «خاتم» دورة من الأنبياء تتكون من زرادشت و بوذا والمسيح ، وأنه عدّ نفسه ذا نفس الماهية التى لهم وللشمس أيضاً . كما أن يزدانبخت المانوى كان يقول بناموس للأنبياء يتكون من سُباع بإضافة آدم وشيث ونوح [١] . وما أورده كتاب «الفهرست» [٢] ، من موقف سلبي يبدو فى كتب يزدانبخت بإزاء الأنبياء السالفين ، لا يناقض ما نقوله هنا : إنما هو يتعلق فى المقام الأول بموسى الذى أنكر مانى وكثيرٌ من الغنوصيين [٣] نبوّته . كما يتعلق هذا الموقف السلبي بالمسيح الذى مجده النصارى على أساس أنه مَن صُلِب وتحمّل الآلام ، بينما مانى — شأنه شأن محمد تماماً (سورة « النساء » : آية ١٥٦) — قد رفض فكرة الصلب وعدها خرافة ، وقال بمسيح روحى خالص [٤] .

و إثبات الولاية الشرعية بانتقال اللطف (الإلهى) وراثة بين الولاة — إثبات هذا بواسطة الزعم أن ثمت ارتباطاً صوفيا مع مانى — نجده عند الأسرة من الولاة التى دانت وحدها بالمانوية ، ونعنى بها أسرة أمراء الدولة اليوجورية Uigurenreich فى آسيا الوسطى (من سنة ٧٤٥ إلى سنة ٨٤٠) . والوالى الذى أدخلت المانوية فى عهده سنة ٧٦٢ (وهو بقوشغن [مو — يو] Buqu Chaγan [Mou-yü] : ٧٥٩ — ٧٨٠) كان يحمل لقب : « زهغ مانى » zahaγ i Mani ، « انبعاث عن مانى » [٥] . وهذه الواقعة وهى أن هذا اللقب ، بخلاف سائر الألقاب كلها ، لا ينتسب إلى اللغة التركية التى تتكلم بها الأسرة نفسها ولا إلى لغة البلاد الصُّغوية ، و إنما ينتسب بالأحرى إلى الفارسية الوسطى ، أعنى إلى لغة الكنيسة المانوية الخاصة ، نقول إن هذه الواقعة تلزمنا هذه النتيجة وهى أن هذا اللقب كان ثابتاً من

---

(١) كسلر : ٣٤٩ س ١١ (عن ابن المرتضى) ، وراجع أيضاً الشهرستانى : ص ١٩٢ س ٩ .

(٢) أورده فليجل : « مانى » ٦٩ ، ١١ ؛ راجع عن هذا ص ٣٣٦ وما يتلوها من « الفهرست » بنشرة فليجل .

(٣) الشهرستانى : ص ١٨٨ ، س ١٣ .

(٤) فليجل : الكتاب المذكور ، ص ٢٥٤ وما يتلوها .

(٥) ف . ف . ك . ميلر : « يوجوريات » ج ٢ ص ٩٥ ، فى F. W. K. Müller, *Uigurica* APr AW ١٩١١) ؛ « كتاب تذكارى لفلهلم تومسون » (سنة ١٩١٢) ص ٢٠٧ *Festschrift für Wilhelm Thomson* ؛ « ورقة مزدوجة من كتاب أناشيد مانوية » : *Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch* S. 38 (فى APr AW 1913) . وكذلك ى . ماركفرت J. Marquart فى مجلة Sb Pr AW سنة ١٩١٢ ص ٤٩٠ ، ص ٤٩٣ .

قبل ، و بالتالى أنه قد كان مستخدماً من قبل فى أغلب الظن . وكان أحد الولاة التالين ، و إن كانت درجته ليست إلا أحط درجة فى السلسلة التصاعدية المانوية ، وهى درجة « المستمعين » (نيوشغان niyōšaγān) نقول إنه كان يسمى باسم « الحلقة اللامعة لرسول النور »[١] . وكما أن عناصر النور الخمسة هى فى علم نشأة الكون المانوى « حلقات » الإنسان الأول الإلٰهى الذى يخوض غمار القتال ضد الجن مسلَّحاً بهذه الحلقات ، كذلك مانى نفسه يُنظر إليه على أنه البِنْية الصوفية Corpus mysticum لكنيسته التى أعضاؤها هم المؤمنون به — أو بعضهم ، مثلاً أبناء البيت المالك وحدهم ؟ — . و يكفينا هذان اللقبان لنتعرف هنا مذهباً فى اللطف الإلٰهى غنوصيا كامل التكوين ، مذهباً ذا نسب قريب بمبدإ الشيعة فى الولاية الشرعية أو الإمامة ، مما استند إليه قوم كالفاطميين[٢] .

— ٤ —

والمرحلة الكبيرة التالية فى تطور فكرة الإنسان الأول هى التوفيق بين الصورة الكونية الخلاصية للأنثروپوس Ἄνθρωπος فى الغنوص و بين نظرية اللوغوس والنوس فى الفلسفة اليونانية المتأخرة . وهذا التوفيق كان قد تم كله فى الهلينية ، وتبعاً لهذا فى العصر السابق على الإسلام ، وتلقاه الإسلام على أنه من نتاج الهلينية . ولا سبيل إلى المبالغة فى تقدير أهمية هذه الواقعة التى تميز الموقف العام ، وهى أن التفكير الإسلامى لم يتلق التدين الشرقى القديم أولاً على النحو المختلط الأصلى العديم الصورة لثوبه الخرافى الخيالى ، و إنما تلقاه فى صورة منظمة بواسطة التصورات الثابتة المتواطئة نسبيا التى كانت للفكر اليونانى ، وتبعاً لهذا تلقاه فى صورة منظمة المذهب أو فى القليل قابلة لهذا التنظيم المذهبى . وعلى هذا النحو كان مطلوباً من التفكير الإسلامى أن ينشئ مذهباً تنظيميا من التراث الروحى الهلينى الشرقى كله الذى انضافت إليه فكرة الله وفكرة الوحى اللتان أتى بهما محمد ، فكان هذا نقطة اتجاه جديدة له . وكان لابد ، بادئ ذى بدء ، أن يكون ميل أمثال

---

(١) ف . ف . ك . ميلر : « ورقة مزدوجة » ٥ ، ٩ ، ٢٩ .

(٢) وتور أندريه فى الكتاب المذكور (س ٣٠٢) يؤكد بوجه خاص أن هذا المبدأ لم تكن له سابقة فى الغنوص . لكنى أظن أنى أستطيع أن أثبت أن مثل هذا يمكن مشاهدته فعلا فى المانوية . وإذا كنت لا أرى الآن السياق التاريخى له ، فإنى مع ذلك أرى من المحتمل تماماً أن يوجد مثل هذا المبدأ .

هذه التكوينات المذهبية متجهةً إلى النزعة الانسكلوبيدية : هى تريد أن تظفر من مجموع المعارف الخاصة بالطبيعة والإنسان والله أجوبةً عن المسائل النهائية الخاصة بحقيقة الألوهية ، وصلتها بالعالم ومكانة الإنسان . وكانت الصفتان المميزتان للديانة الغنوصية ، وهما : الثنائية الكونية النفسانية ، والعزوف المتشائم عن الحياة الدنيا ، نقول إن هاتين الصفتين كانتا غريبتين تماماً عن طبيعة الإسلام : فمهما يكن من عمق نفوذهما أيضاً فى المشاعر الدينية لكثير من المسلمين ، فإنهما مع ذلك لم يوضعا مطلقاً بمثابة مبادىء نظرية ، أعنى أن المفكرين الذين فعلوا هذا — مثل الرازى الذى سنذكره عما قليل — عُدُّوا من الملحدين. بيد أن المثل الأعلى للمعرفة فى الغنوص وفى الأفلاطونية المحدثة قد احتل مكان السيادة فى التفكير الإسلامى : فيقين المعرفة النظرية لا يقوم على التصورات المُحدَّدة ، بل على عِيان أو بيِّنة مباشرة مرتبتها تساوى مرتبة التجربة الحية للوحى الدينى ، بينة لها هى نفسها أهمية دينية : فالمعرفة هنا أيضاً هى خلاص ، وهى ظفر جديد بوجود خالصٍ روحى . وأهم أثر يفيد فى تقدير تقبُّل الفكر الإسلامى للثروة العلمية الهلينية الشرقية كلها هو دائرة المعارف (« رسائل ») التى كتبها إخوان الصفا فى البصرة فى القرن العاشر [١] ، (= الرابع الهجرى) — وإنما تأتى أهميتها من كون المواد المنقولة فيها لا تزال فى صورة أولية خامة ، لم تتشكل بعدُ ، كما سيحدث عما قليل ، بواسطة طاقة عظيمة من التفكير المنتظم مثل طاقة ابن سينا . وفضلاً عن هذا ، فنحن بصدد مفكرين لم يتأثروا نسبيا بعلم الكلام الإسلامى المحلّى الذى بلغ فى القرن التاسع (الثالث الهجرى) نفسه مرتبةً رائعة ، وقام بأعمال ضخمة — مفكرين كانوا على أوثق الصلات بحركة التنوير الكبرى التى نشأت فى القرن التاسع (الثالث الهجرى) كما يتبين ذلك من ملاحظات جزئية حديثة [٢] ، ومن مقارنة بمؤلفات ناصر

---

(١) خير ما كتب لبيان خصائصها العامة لا يزال حتى الآن مقالة أوجست ميلر A. Müller فى كتاب ارش وجروبر Ersch-Gruber والمقالات النقدية التى كتبها هو ، وأشار إليها فى المقالة المذكورة ، ونشرها فى مجلة GGA . كذلك راجع ت . ى . دى بور « تاريخ الفلسفة فى الإسلام » ص ٧٦ وما يتلوها T. J. de Boer : *Geschichte der Philosophie im Islam* ، وقد عنى دى بور فى أول عرضه الجديد وفى ختامه ببيان الارتباط الفكرى بين إخوان الصفا وبين الباطنية .

(٢) اجنتس جولدتسيهر : « مجلة الإسلام » ج ١ ص ٢٢ وما يليها J. Goldziher : *Der Islam* ثم پ . كازانوفا فى « المجلة الأسيوية »[١١] ، ص ٥ وما يتلوها P. Casanova, in JA[11] (راجع مجلة « الإسلام » ج ١٣ ص ٣٥٧) . ثم لوى ماسينيون الذى استخدم التعبير الموفق : « دائرة معارف النزعة =

خسرو التعليمية على وجه التخصيص ، حركة التنوير التي كانت تهدف فى آن واحد إلى هدف سياسى هو تثبيت الإمامة الفاطمية — التى أقامت من أول الأمر أحقيتها فى الولاية الشرعية على أساس الأفكار الغنوصية التى ذكرناها — ، وإلى هدف آخر هو إذاعة العلم الهلينى مكان علم الكلام وعلم الفقه الإسلاميين المعاصرَيْن ، تلك الحركة التى نسميها باسم « الباطنية » . وتبديداً لكل سوء فهم ، يجب علينا هنا أن نؤكد فى الوقت نفسه أن فكرة الخروج المقصود عن الإسلام لم توجد أبداً فى أذهان أتباع هذه الحركة التى كانت فى أول أمرها جمعية سرية محضاً ، — سرية لا بحسب أقوال خصومها ، بل وفقاً لأقوال أصحابها أنفسهم وشهاداتهم ، مثلما بين أيدينا الآن من أقوال خاصة بناصر خسرو — وإنما كانت نقطة ابتدائهم هى الاقتناع بأن الوحى القرآنى والعلم هما حقيقة واحدة بعينها ، فلم يثوروا إلا على خطأ علماء الكلام خطأ مزدوجاً : هو أولاً البحث المستقل فى معنى الوحى (« الاجتهاد ») — بدلاً من الخضوع للسلطة التعليمية القائمة على اللطف الإلهى هى وحدها (« التعليم ») ؛ وثانياً إنكار هؤلاء العلماء « للباطن » ، للمعنى السرى الباطن ، الذى هو الأساس فى الأحكام « الظاهرة » للعبادات والمعاملات فى التنزيل .

وكان لا مندوحة لنا عن رسم صورة إجمالية عابرة لهذا الوسط ، لأنه كان تربة ميلاد حركة روحية تختلف من الناحية الموضوعية عن علم الكلام الإسلامى وما يناظره محليا من تصوف لم يتجه إلى الوجد والسكر إلا بطريقة ثانوية ، وإنما كان اتجاهه الرئيسى نحو تقنين منطق للسلوك فى الحياة وفقاً لأمر إلهى يُجَرَّبُ شخصيا . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى تختلف بوضوح عن التطور الفلسفى التنظيمى الحقيقى . وهذه الحركة الروحية هى التى علينا أن نسميها باسم « الغنوص الإسلامى » . وهى تجرى فى تطور يرجع الفضل فى بيان استمراره إلى ميجيل

= الباطنية الإسلامية » encyclopédie du Bāṭinisme islamique وذلك فى مجلة « الإسلام » ج ٤ ص ٣٢٤ — تقول إن ماسينيون فى كتابه عن الحلاج وفى مقاله « بالسفر التذكارى المهدى إلى ا . ج . برون » Browne قد تقدم بفهم « رسائل إخوان الصفا » تقدماً حاسماً . أما عرض ماكس هورتن الموجز كل الإيجاز (« فلسفة الإسلام » ص ٢٦٠ وما يتلوها Max Horten : *Die Philosophie des Islam*) فيقيس هذه « الرسائل » وفقاً للأعمال المعاصرة لها التى قام بها أصحاب المذاهب الكبار ، ويحكم عليها بأنها ضئيلة القيمة من الناحية الفلسفية ، لكنه لم يكن عادلا فى تقديره لأهمية هذه « الرسائل » الهائلة من ناحية التاريخ الحضارى .

أسين پلثيوس M. Asin Palacios [1] ، تطورٍ يبدأ من الحركة الروحية التى بيّنا منذ قليل خصائصَها والتى كانت نقطة ابتدائها فى العراق (بابل) وفى خراسان التى استعمرت من هناك ثقافيا أيضاً ، ويستمر هذا التطور حتى يبلغ المفكر التنظيمى المذهبى الكبير المكمِّل للغنوص الإسلامى ، ونعنى به ابن العربى الأندلسى ، الذى أثر نظامُه المذهبى فى التصوف المتأخر كله ، وعن هذا الطريق أثر فى الكتب الكلامية وفى الشعر منذ القرن الثالث عشر (السابع الهجرى) خصوصاً عند الفرس والترك ، أثَّرَ تأثيراً حاسماً حقاً .

وفى هذا الغنوص الإسلامى صارت فكرة الإنسان الكامل — بوصفه قدرة كونية — الفكرة الرئيسية ، وهى نظرة غريبة عن علم الكلام الإسلامى بقدر ما هى غريبة عن المذاهب الفلسفية الكبرى . وفيه تتلاقى صورة الإنسان الأول فى الغنوص مع التصورات العليا فى علمى ما بعد الطبيعة والنفس الأفلاطونيين المُحْدَثين ، وإلى جانب ذلك تتبدى الأنظار المتعلقة بحقيقة النبوّة والإمام « والولى » . لكن بينما نشاهد أن الأبحاث الجديدة قد أوضحت الصورة النهائية لهذا المذهب عند ابن العربى ، نجد أن بواكيره لا تزال فى حاجة إلى فضل إيضاح .

وعلينا فى المقام الأول أن نوجه انتباهنا إلى الكتاب الذى صار — أكثر من غيره — أهمّ كتاب لإبلاغ الأفلاطونية المحدثة إلى العرب : ونعنى به الكتاب الموسوم باسم « أثولوجيا أرسطاطاليس » الذى ترجمه حوالى سنة ٨٤٠ م (= ٢٢٦ ﻫ) عبد المسيح بن عبد الله ناعمة الحمصى إلى العربية على أساس ترجمة سريانية — لم تحفظ لنا — لأجزاء من « تُساعات » أفلوطين ألّف بينها أحدُ السريان ، ونسب تأليفها إلى أرسطو [2] . أما أن مصنِّفها أو صانعها لم يختر ما اختار عن غير قصد وخطة ، بل فعل مافعل مستهدفا وجهة نظر معينة : فاستخرج مسائل بعينها استهوته ، فهذا أمر قد عبر عنه ر . فولـكمن بعبارة جيدة فقال عنه إنه « كان رجلا ... قليل البضاعة من العلم ، لكنه كان يملك منه ما يكفى لتكوين فكرة عامة عن الفلسفة الأفلاطونية المحدثة . وكان متبحراً على العموم فى معرفة نظرية العالَمَيْن : المعقول والمحسوس ،

---

(١) « ابن مسرة ومدرسته » ، مدريد سنة ١٩١٤ *Abenmasarra y su escuela*.

(٢) راجع ا . بومشترك فى « الشرق المسيحى » ج ٢ ص ١٨٧ وما يتلوها . A. Baumstark : in, *Oriens Christianus* ؛ ثم كتابه : « تاريخ الأدب السريانى » ص ١٦٦ وما يتلوها *Gesch. syr. Lit.*.

والواحد، والعقل، والنفس، وعود النفس إلى العالم العلوى، حتى إنه لم يتردد فى نسبة ذلك إلى أرسطو »[١]. إذ يشاهد المرء أن اختياره كان موجَّهاً بدوافع « شرقية » متميِّزة تماماً: النظرية الثنوية فى العالم وفى النفس، التفسير الروحانى للخلاص على أساس أنه عَوْد النفس إلى ملكوت النور بمعونة المعرفة الصحيحة. وهنا نتساءل: ما الباعث له على الإهابة بالتفكير « اليونانى » هنا؟ لا شك فى أن الدافع لديه كان اهتماماً فردياً قوياً ببناء نظرته فى العالم على أساس نظرى حتى يخرج عن نطاق التفكير الأسطورى، وكان كذلك ما تبدى له هنا (أى فى الأفلاطونية المحدثة) من نظرة واحدية جامعة مع الاحتفاظ فى الوقت نفسه بالتعارض بين المملكتين (العالم والنفس) احتفاظاً كاملا، — وكل مذهب واحدى له تأثير لا سبيل إلى دفعه فى كل تفكير غير علمى من ناحية، ومقيد بعقيدة دينية راسخة من ناحية أخرى. و إنا لنجد فى كتابه هذا (« أثولوجيا أرسطاطاليس »)، إلى جانب التعارض الوارد مراراً بين الإنسان العقلى والإنسان الحسى (= νοητὸς-αἰσθητικὸς ἄνθρωπος)، فقرةً موضوعها « الإنسان الأول »، فقرةً تستحق منا هنا أن ننظر فيها عن قرب. فهو بعد أن تحدث عن صنم (= تمثال) الإنسان الجسمانى وكيف أنه دون هذا الإنسان وأخسّ منه بكثير « وذلك أنه ليس فيه كلمات الإنسانِ الفواعلُ، ولا حياته، ولا حركته، ولا حالاته، ولا قواه » قال: « فكذلك هذا الإنسان: هو صنم لذلك الإنسان الأول الحق، إلا أن المصوِّر هو النفس، وقد خرجت لأن تشبه هذا الإنسان بالإنسان الحق، وذلك أنها جعلت فيه صفات الإنسان الأول، إلا أنها جعلتها فيه ضعيفة قليلةً نزرة. وذلك أن قوى هذا الإنسان وحياته وحالاته ضعيفة، وهى فى الإنسان الأول قوية جدا. وللإنسان الأول حواسُّ قويةٌ ظاهرة أقوى وأبين من حواس هذا الإنسان، لأن هذه إنما هى أصنام لتلك كما قلنا مراراً. — فمن أراد أن يرى الإنسان الحق الأول فينبغى أن يكون خيراً فاضلاً، وأن يكون له حواسُّ قوية لا تنحبس عند إشراق الأنوار الساطعة عليها. وذلك أن الإنسان الأول نورٌ ساطع فيه جميعُ الحالات الإنسانية، إلا أنها فيه بنوع أفضل وأشرف وأقوى. — وهذا الإنسان هو الإنسان الذى حَدَّهُ أفلاطن الشريف الإلٰهى، لأنه[٢] زاد

---

(١) « تساعات أفلوطين » (نشرة مكتبة تيبنر) ج ٢ مقدمة ١٢ Plotini Enneades (Bibl. Teubneriana).

(٢) صوابها: إلا أنه.

فى حده وقال : إن الإنسان الذى يستعمل البدن و يعمل أعماله بأداة بدنية فما هو إلا نفس تستعمل البدن أولا . فأما النفس الشريفة الإلٰهية فإنها تستعمل البدن استعمالاً ثانياً ، أى بتوسُّط النفس الحيوانية[(١)] . » يقابل هذا فى الأصل اليونانى (« التساعات » ، « التساع السادس » ، م ٧ ف ٥ ؛ ج ٢ ص ٤٣١ من نشرة فولكمن) نص مختلف و يمتاز خصوصاً بالإيجاز : « إن النفس . . . تهب البدن صورة تناسبه ، وتحدث فيه انعكاساً عن الإنسان [العقلى] ، بقدر ما يسع البدن قبوله ، كما أن الرسام ينتج إنساناً بدوره دون هذا الإنعكاس هو الآخر . والنفس تولّد فى هذا الانعكاس استعدادات وقوى (الإنسان العقلى) ، وكلها باهتة ، لأن هـذا الإنعكاس ليس هو الإنسان الأول . وكذلك تولّد فيـه مختلف أنواع الأحْساس التى و إن بدت مُرْهَفة ، فإنهـا مع ذلك أضعف إذا ما قورنت بالأحساس العليا التى هى صنمٌ لها . والإنسان الأعلى (من الإنسان الحسى) يمتلك نفساً أكثر إلٰهيـة ، و إنسانية أفضـل وأحْساساً أشد إرهافاً . وهذا هو ما عناه أفلاطون بقوله فى تعريفه [إن الإنسان نفس] ، وزاد على هذا بأن قال : « نفس تستعمل البدن » ، لأن (هذه النفس الأكثر إلٰهية) فوق مكانة تلك التى تستعمل البدن أولاً ، فإنها تستعمل البدن استعمالاً ثانياً » .

ولن نخوض هنـا فى بيان ما فى النص العربى من إضعاف للديالكتيك الأفلوطينى المحكم الموجز الدقيق . وأهم من هذا أن نلاحظ أنه من الواضح جداً أن معنى الأصل قد عُدِّل ليستقيم مع تأويل غنوصى ، وهذا يظهر خصوصاً فى الفقرة المُقْحَمة التى وضعنا تحتها خطاً ، فهى تقدم لنا نظرة غريبة تماماً تقطع على السياق الفكرى مجراه . فهذه الفقرة المقحمة تتحدث عن الإنسان « الأول » الذى هو نورٌ محض ، ولهذا فإن نظرته تقوّى من تطور القوى الروحية خاصّة . فبينما نجد فى النص اليونانى أن العبارة ὅτι μή οὗτος πρῶτος هى فى نفسها ذات أهمية ثانوية جداً ، يتعلق النص الشرقى (السريانى والعربى) باللفظ πρῶτος و يكرره عدة مرّات : فمن الواضح أنه يرتبط بهذه الكلمة فى ذهنه معنى أخصّ وأعمق . أما ما هو هذا المعنى فهو ما يتضح لنا فى الحال إذا ما عدنا فترجمنا العبارة العربية : « الإنسان الأول »

(١) س ١٤٨ س ١٥ إلى ص ١٤٩ س ١٠ . وترجمة ديتريصى Dieterici (ص ١٤٨ وما يتلوها) هنا كما فى كل موضع ليست بمنأى عن الاعتراض . والفيلولوچيون الكلاسيكيون (المختصون باليونانية واللاتينية) يحسنون صنعاً إذا لم يحملوا النص العربى كل مسئولية غموض الترجمة ، كما فعل فولكمن .

إلى أصلها السريانى هكذا : أناشا قدمايا : لأن هذا التعبير معناه « الإنسان الأول » (بالمعنى الذى حدد قبل فى الفكر الإيرانى) ويناظر التعبير العبرى : آذام قدمون [١] . وبهذا تيسر الدليل على أن المؤلف السريانى المجهول لكتاب « أثولوجيا أرسطاطاليس » قد صدر عن تأملات وآراء غنوصية ، فيها لعبت نظرية الإنسان الأول دورها ، وأنه قام بهذا التصنيف مقوداً بأغراضٍ غنوصـية حاول أن يحققها فى هذه المناسبة عن طريق ألوان من الإضافات إلى التعبير . كما أصبح لدينا فى الوقت نفسه شاهدٌ جميل على الحكم الذى أبديناه من قبل (ص ٢٥ ومايتلوها) حيث قلنا إن الفكر الهلينى الفلسفى قد جرى فى تيار واحد مع الفكر الشرقى الغنوصى فى مجرى الكتب الفلسفية التى تلقاها الإسلام — ونحن نعرف الأهمية المنقطعة النظير التى كانت لكتاب «أثولوجيا أرسطاطاليس» بالنسبة إلى الفلسفة الإسلامية— نقول : جرى كلا الفكرين غير متميزٍ أحدهما من الآخر ، أو على الأقل غير ممكن التمييز بينهما بالنسبة إلى العرب .

ومن ناحية أخرى نكون قد وجدنا النقطة التى منها يصير من المفهوم فى مجرى السُّنَّة العربية استمرارُ تأثير التفكير الخاص بالإنسان الأول مرتبطاً بالمذهب القائل بعالمين : « العالم الأعلى » ، عالم الصور المجردة الأزلية ، و« العالم الأسفل » الراسف فى قيود المادة ؛ ومرتبطاً كذلك بالإنسان بوصفه حلقة ارتباطٍ بين كلا العالمين .

ورأينا فى هذه الفقرة المُقْحَمة التى تحدثنا عنها يتأيد كذلك إذا تأملنا المواضع الموازية التى لا بد أن نشير إليها هنا إشارة موجزة . ففى « أثولوجيا أرسطاطاليس » ص ٥٨ س ١٦ ومايتلوه (= « التساعات » ، التساع السادس ، م ٧ ف ٢ ؛ ج ٢ ص ٤٢٧ من نشرة فولكمن) يظهر مرة أخرى التعارضُ بين الإنسان الحسى والإنسان العقلى . فأفلوطين يبحث بحثاً منطقياً وجودياً فى المبدأ القائل بأن الروح تحمل أسبابها فى داخل نفسها حتى إنه

---

(١) ترجمة ديتريصى للعبارة : « إنسان أول » باللفظ Urmensch أصابت وجه الحق دون شعور منه . لكن يجب أن يلاحظ أن المترجم العربى نفسه لم يفهم تمام المعنى الموجود فى التعبير السريانى ، ولهذا ترجمه بالعبارة الباهتة : « الإنسان الأول » ، بدلا من « الإنسان القديم » . ومن هنا يستنتج أولا أن هذه الفقرة المقحمة من وضع المؤلف السريانى لا من وضع المترجم العربى أو مصححه الكندى ؛ وثانياً أننا بهذا نظفر بحجة جديدة تؤيد ما ذهب إليه بومشترك (راجع قبلُ ص ٣١ تعليق ٢) من وجود أصل سريانى للنص العربى .

لا يمكن التفرقة بين ماهيتها و بين علتها (بين ما الشىء و لِمَ هو) ، وهذا بخلاف الحال فى الأمور الحسية . وهنا يستبدل المصنف الشرق ، الذى ظل يتابع النص اليونانى حتى سطر ١٥ ، يستبدل بالجمل التالية ، حتى سطر ٢٤ فى النص اليونانى ، عرضاً موسَّعاً حُرًّا يسمح له بإدخال التعارض المذكور مصبوغاً من جديد بصبغة غنوصية زاهية قوية إذ يقول : « وأقول إن الإنسان الحسى إنما هو صنم الإنسان العقلى . والإنسان العقلى روحانى[١] ، وجميع أعضائه روحانيةٌ . ليس موضعُ العين غيرَ موضع اليد ، ولا موضعُ الأعضاء كلها مختلفة ، لكنها كلها فى موضع واحد »[٢] .

والخطوة التالية لهذا تقودنا إلى « رسائل إخوان الصفا » التى أشرنا إليها من قبل . ونشأتها ترجع قطعاً إلى ما قبل سنة ٣٧٣ هـ / ٩٨٣ م (راجع بعدُ) . وعندهم قد ثبت ذلك التفسير الشامل للكون الذى تقوم فكرته الرئيسية على أساس عمليتين عظيمتين تناظر كلٌّ منهما الأخرى : عملية هابطة هى عملية تفاضل الواحد الأول الإلٰهى خلال ثمانى درجات للوجود تنازلية[٣] ، وعملية عود تصاعدى للتكامل فى نفس الإنسان التى هى واسطة الوجود فى الدنيا وغايته وهى بوصفها العالم الأصغر صنمٌ للعالم الكلى ، — وهذا التفسير الكونى سيجد تمامه من بعدُ عند ابن العربى فى مذهب يقول بواحدية أساسية تقوم على مبدأ وحدة الوجود . ومعنى هذا التفسير ، وتبعاً لهذا القصدُ من العلم ، كما مارسه إخوان الصفا وضموه على هيئة دائرة معارف ، هو التحرر من « بحر الهيولى وأسْر الطبيعة وظُلْمة الجسم » . وخير وسيلة لهذا التحرر هى معرفة الإنسان لنفسه بنفسه ، وتقوم على أساس نقط أربع : الارتباط بين النفس الروحانية و بين الجسم المادى ، والعلة والغاية من هذا الارتباط ، وحالة النفس قبل هذا الارتباط ، ثم مُسْتَقَرُّ النفس بعد انحلال الارتباط[٤] . وبهذا نكون قد بينا المكانة المركزية

(١) هذه الكلمة (= فى السريانية : روحانا ، روحانايا = πνευματικός (وخصوصاً ذكر « الأعضاء الروحانية ») المعروفة جيداً فى التصوف الهلينى والإيرانى يكفيان كلاهما لإدخالنا من جديد فى عالم الغنوص .

(٢) العبارة الأخيرة مضطربة فى النص .

(٣) للتوجّه فى هذا البحث يراجع : ت . ى دى بور : « تاريخ الفلسفة فى الإسلام » ص ٨٤
T. J. de Boer : *Gesch. der Philos. im Islam.*

(٤) ليتذكر المرء هنا ، من أجل تقدير المسافة الأساسية بين التفكير الإسلامى والتفكير الهندى ، النظرة « البوذية » إلى الغاية من المعرفة ، تلك النظرة التى تشبه من الناحية الشكلية النظرة الواردة هنا ، =

لمذهب الإنسان ، بوصفه علماً بالإنسان وبالنفس ، فى داخل هـذا المذهب التنظيمى . ومن الثابت أن إخوان الصفا قد عرفوا كتاب « أثولوجيا أرسطاطاليس » وقدّروه(١) . أما نظرية الإنسان بوصفه « العالم الصغير » فقد بحثوا فيها فى الفصل الخامس والعشرين أعنى الرسالة الخامسة والعشرين من مجموع رسائلهم (الرسالة رقم ١٢ فى القسم الثانى) كاشفين عن ثروة هائلة مختلطة من العلاقات بين الإنسان وأجزائه من ناحية ، و بين الأشياء كلها فى العالم بأسره من ناحية أخرى(٢) ، بيد أنى لا أعثر فى ثناياها على عناصر غنوصية حقاً(٣) . على أن العنصر التنجيمى يلعب دوراً خطيراً : ففى الرسالة المذكورة نشاهدهم قد استقصوا العلاقات بين الكواكب و بين الإنسان خلال كل مراحل حياته ابتداءاً من الحمل به(٤) .

ولا يسعنا هنا إلا أن نشير إلى المكوّنات الإيجابيه التى تتفق وزوال التفكير الغنوصى الحقيق فى «رسائل» إخوان الصفا ، بالرغم من الاعتراف « النظرى » بالخلاص بواسطة العلم ، أعنى الاعتراف إذن بالمقصد الدافع فى الغنوص ، وتلك هى أنهم أرادوا أن يقدموا (للناس) تفسيراً « عقلياً » منطقياً بقصد تنويرى وفى كفاح ضد الجهل والاعتقاد الأعمى . والذى يسّر

= ونعنى من البوذية المذهب القائل « بالحقائق الأربع الممتازة » : الألم ، أصل الألم ، القضاء على الألم ، الطريق المؤدى إلى القضاء على الألم .

(١) راجع ديتريصى : «فلسفة العرب» ج ١ ص ١٨٣ Dieterici : *Philosophie der Araber* .

(٣) طبعة بمباى ج ٢ ص ٢٩٧ وما يتلوها . مختصر منتزع منها فى : ديتريصى : « علم الإنسان عند العرب » ، ص ٤١ وما يتلوها Dieterici : *Anthropologie der Araber* .

(٣) يبحث عنها خصوصاً فى القسم الرابع من « رسائلهم » المشتمل على « الإلهيات » ، وهو قسم لم يبحث فيه ديتريصى إلا بصورة عابرة ولم يدرس بعد (دراسة عميقة) .

(٤) أود انتهاز هذه الفرصة لإيضاح اصطلاح تنجيمى أخطىء فى فهمه اليوم كما أخطأ إخوان الصفا من قبل . فى طبعة بمباى ج ٢ ص ٢٩٠ س ١٤ نقرأ : « إن لكل مولود من الحيوان أبوين فى الفلك ، كما أن له والدين فى الأرض : أحدهما دليل عمره ، يسمى : كدخداى ، أى رب البيت والآخر يسمى « هيلاج » ، أى ربة البيت » . « ونلينو فى « البتانى » أو الكتاب الفلكى (زيج) للبتانى ج ٢ ص ٣٥٥ تحت مادة هيلاج = ἀφέτης يشتق هذه الكلمة من الفارسية هيلج رب البيت ، رب المنزل dominus domus و dominus aedis » ، (هـ . رتر فى مجلة «الإسلام» ج ١٢ ص ٢٥٠ — وبالمثل ديتريصى : « علم الإنسان عند العرب » ص ٩١) . فأقول إن هذا التفسير غير صحيح ، إذ هيلاج — ومنها هيلج ، وهى ليست إلا مجرد تحريف — ليس معناها « رب البيت » وإنما هى الترجمة الدقيقة بالفارسية الوسطى للكلمة اليونانية ἀφέτης : * هيلاك « حال » (من يحل الشىء المربوط) = * هيل — (بالفارسية الوسطى ب والفارسية الوسطى ت 𐭧𐭩𐭫 التى لعلها تكتب بمقطع طويل ، وبالرغم من الفارسى الحديث هيل — ، إذا لم يشأ المرء أن يرى فى الكلمة المعربة مجرد تعريب وتقل للكتابة الفارسية الوسطى) + آك ، المقطع المضاف إلى آخر المصدر المضارع . (راجع «موجز الفيلولوجيا الإيرانية» ج ١ ٢٧٨١).

هذا هو فى المقام الأول التجربة الحية القوية لثقافة العلم الهلينيين ، تلك التجربة التى كانت من نصيب طائفة قليلة من الرجال عاشوا فى البصرة فى القرن العاشر (= الرابع الهجرى) ، والبصرة مدينة كانت قد فقدت أهميتها السياسية والإدارية القديمة كلما ارتفعت مكانة بغداد ، لكنها مع ذلك ظلت محتفظة بأهميتها سوقاً نافعة للتجارة ومركزاً للثقافة . وقد بلغتنا أسماء أولئك الإخوان ، لكننا لا نستطيع أن نحدد بالدقة شخصياتهم ، كما لا نعلم شيئاً عن كيفية تأليف مجموع رسائلهم هـذا . أما عن نظامهم فلا نعرف إلا البرنامج النظرى الخالص ، لا العملى . وقد وصل إلينا عن سنة ٣٧٣ هـ / ٩٨٣ م رأى تفصيلى فيهم أبداه الكاتب الكبير أبو حيان التوحيدى ، ورد إلينا منقولا منتزعا من أصله [(١)] ، يبين بوضوح تام أن نقطة البدء عند إخوان الصفا كانت تجربة الثقافة اليونانية (الموضع المذكور ، ص ٨٤ س ٢) . ثم إنه يقدم لنا نقداً — من حيث المبدأ ، وكان هذا بمثابة تقرير عن مناظرة شهدها التوحيدى — نقداً أقيم على وجهات نظر واسعة المدى إلى درجة مدهشة ، موضوعه محاولة إخوان الصفا المزج بين الفلسفة والدين المنزل . وبالرغم من هذا كله لا نظفر من هذا الرأى بصورة عن الشخصيات التى حملت لواء هـذه الحركة الثقافية التى وإن هوجمت فى العصر التالى ومُزّقت شرَّ مُمَزَّق ، فإنها مع ذلك كان لإنتاجها المكتوب أثر بالغ المدى استمر عدة قرون .

وهنا نصل إلى شخصيتين خطيرتين لهما رَحِمٌ ماسّة — روحياً — بهذه الجماعة ، تتجليان بوضوح أمام أنظارنا وإن لم نظفر عنهما بعدُ بصورة كاملة القسمات والتفاصيل . أولاهما شخصية سبقتهم زمنياً ، ونعنى بها شخصية الطبيب العظيم والفيلسوف الطبيعى محمد بن زكريا الرازى (المتوفى حوالى سنة ٩٣٠م = ٣١٨هـ) ؛ وثانيتهما شخصية الداعى الفاطمى ، الشاعر ، المتكلم الفيلسوف ، الكاتب ناصر خُسْرو (المتوفى سنة ٤٨١ هـ = ١٠٨٨ م) الذى عاش بعدهم بأكثر من مائة سنة . وكل منهما وثيق الارتباط بالآخر ، وكلاهما ذو نسب (روحى) قريب بإخوان الصفا ، إلى حد أن ناصر خسرو فى كتابه الرئيسى « زاد المسافرين » —

(١) أورده ابن القفطى : « طبقات الحكماء » ص ٨٢ وما يتلوها . [راجع « مجلة الجمعية الشرقية الألمانية » ZDMG ج ١٣ ص ٣٨ وما يتلوها] . وراجع كذلك آسين پلاثيوس : «ابن مسرة ومدرسته » ، ص ١١ تعليق ٤ ، وكذلك « دائرة المعارف الإسلامية » ج ١ ص ٩٣ وما يتلوها . [راجعه الآن فى أصله فى « الإمتاع والمؤانسة » لأبى حيان التوحيدى ، ج ٢ ص ٤ — ٩ . القاهرة سنة ١٩٤٢ . — المترجم]

أى السائرين فى الطريق إلى الخلاص عن سبيل المعرفة — ، وهذا الكتاب من الناحية الموضوعية ليس شيئاً آخر غير موجز « لرسائل » إخوان الصفا[١]، لا يفترق عنها إلا فى كونه أوضح نظاما وأحكم فى إيراد البراهين والأفكار مع إلحاح أحياناً فى توكيد مسائل معينة تشغل المؤلف بنوع خاص ، مثل بيان الأساس النظرى للنبوة والإمامة — نقول إن ناصر خسرو يناظر الرازى بالتفصيل ، ومن حسن الحظ أنه يفعل ذلك مورداً نصوصاً كاملة خاصة بآراء الرازى الرئيسية ، نقلا عن كتاب الرازى الرئيسى فى علم ما بعد الطبيعة ، وهو كتاب « العلم الإلهى » ، وبهذا تُثْرِى معرفتنا بهذا الرجل العجيب (الرازى) فى نواح جوهرية .

والرازى يقيم مذهبه فى تفسير العالم — وهو فى هذا يخالف أستاذه حكيم إيرانشهرى[٢] — على أساس مبادئ قديمة أبدية خمسة ، كما يتفادى فكرة الإبداء (= الخلق من العدم) الذى قال به المتكلمون ورافقهم عليه ناصر خسرو[٣] : فإلى جانب الخالق الحكيم توجد الهيولى الأولى التى ينظر إليها نظرة المذهب الذرى ، ثم المكان المطلق (بوصفه مبدأ التتالى) ثم الزمان المطلق (بوصفه مبدأ التوالى) ، ثم النفس[٤] . ويتجه رد ناصر خسرو خصوصاً إلى نقض نظرية قِدَم الهيولى ، والمهم كذلك أنه يتخذ هنا حجج إخوان الصفا : فعند نهاية الرسالة التاسعة والثلاثين (الثامنة من القسم الثالث ، طبعة بمباى ج ٣ ص ١١١ س ١٠)

---

(١) البرهان على هذا موجود فى البحث الذى أشرنا إليه فى مستهل هذا المقال . وهو يتضمن البرهان على أن هذه الرسائل يجب أن ينظر إليها على أنها ناموس الباطنية .

(٢) لم أجد ذكراً لهذا الرجل العجيب الذى يعود بنا ، بوصفه أستاذ الرازى ، إلى القرن التاسع (الثالث الهجرى) . والذى يهمنا عن طريق التفسير الفلسفى الطبيعى الذى قام به للعقائد الكلامية ، وهو تفسير رائع أورد لنا ناصر خسرو بعضه فى مناسبات (مثال هذا التفسير تسويته بين القدرة الإلهية وبين المكان المطلق ، « زاد المسافرين » ٩٩ ، ١٠٢ ، بين العلم الإلهى وبين الزمان المطلق ، الكتاب نفسه ، ص ١١١) ، حتى إنه ليعد من أوائل ممثلى الأفكار الباطنية ومن أعمقهم — أقول إنى لم أجد ذكراً له إلا عند البيرونى الذى ذكره مرتين فى كتابه « الآثار الباقية » بمناسبة مسائل خاصة بالتقويم الإيرانى ، ونعته فى مقدمة كتابه « ما للهند من مقولة » (ترجمة سخاو ج ١ ص ٦ وما يتلوها) بأنه من الكتاب القلائل الذين بحثوا فى شئون الهند بطريقة علمية جدية ، ونعته كذلك بأنه خير جيد بمذهب المانوية . والبيرونى يذكر إلى جانب نسبته كنيته : أبو العباس . راجع كذلك «سخاو» : « كتاب الهند للبيرونى» ج ٢ ص ٢٥٢ وما يتلوها ؛ وماسينيون : مجلة « الإسلام » *Der Islam* ج ٣ ص ٤٠٨ ، « بحث فى نشأة المصطلح الفنى الصوفى . . . » ص ٦٤ .

(٣) يشار إلى نقض الرازى لمذهب الإبداء فى « زاد المسافرين » ص ٧٤ وما يتلوها .

(٤) توجد لمحة جيدة فى كتاب « تحقيق ما للهند » للبيرونى ، ترجمة إنجليزية ج ١ ص ٣١٩ وما بعدها *Hind* : **Ed. Sachau** .

توجد مناقشة موجزة وعظية قائمة على الحجة الشخصية تدول حول الأضرار التى يُلحق المرء بها نفسه إذا لم يؤمن بخلق العالم فى الزمان. ولنورد هنا مستهل كلامهم هذا، لأنه ينطوى على صورة غنوصية معروفة: «إن من يعتقد أن العالم قديم غير مصنوع، أو يظن ذلك، فإن نفسه نائمة نوم الغفلة، ويموت بموت الجهالة. وذلك أنه لا يخطر بباله، ولا يجول فى خَلَدِه ولا فى فكره كيفيةُ صنعة العالم وتكوينه، ولا يسأل عن صانعه (صانع = τεχνίτης) من هو، ولا مَنْ خلقه، أو متى أحدثه، ومن أى شىء خلقه، وكيف صوّره، ولم فعَلَ بعد أن لم يكن فَعَلَ، وما الذى أراد بما فعله — وما شاكل هذه المباحث والسؤالات، التى فيها وفى أجوبتها انتباه النفس من نوم الغفلة وحياة لها وخلاص من البؤس والشدة — فإذا لم يخطر بباله، لا يسأل عنه — وإذا لم يسأل عنه، لا يُجاب — وإذا لم يجب، لا يعلم؛ وإذا لم يكن عالماً، فنفسه تنام فى غفلتها، وتَعْمَى عن الاعتبار للمشاهدات وتصمُّ من استماع الأذكار والخطاب، وتموت فى ظلمات الجهالة». والتشبيه بنوم الغفلة وموت الجهل قديم قدم ديانة الخلاص وما يقوم على خدمتها من وعظ يحث على الفضيلة. وسرد الأسئلة التى على الساعى إلى العلم أن يضعها، يذكر المرء بالترتيب شبه الكاتشسمى لأمثال هذه الأسئلة فى الكتب التعليمية الزرادشتية[1]. لكن يلوح كأن هذا الرد الذى قام به إخوان الصفا إنما هو مُوجَّه ضد شخص (أو جماعة) بالذات لم يذكر من هو: ففيه من الحياة ما يجعلنا نعتقد أنه موجه إلى ممثلين قدماء لهذا المذهب وحدهم، عرفهم إخوان الصفا من كتبهم، أعنى قبل كل شىء أن يكون هؤلاء فلاسفة وأطباء يونانيين. ومعنى ردهم يتضح أكثر، إذا نحن تأملنا الرد المناظر له الذى وجهه ناصر خسرو ضد الرازى: فالمهم عند ناصر خسرو فى المقام الأول أن يتمسك، فى تفسيره للكون، بالفكرة الإسلامية الرئيسية فى الوحدة المطلقة والواحدية التى لا شرك فيها بالنسبة إلى الله، أعنى أن الله واحد (بسيط) أحد (= لا شريك له)؛ وأن يتجنب القول بالثنوية فى النظرة إلى العالم («إلحاد فارسى»، «زندقة») مما هو نتيجة قريبة لقول الرازى بقدم الهيولى. والعقيدة الأساسية المشتركة فيما بين إخوان الصفا وناصر خسرو — وبالتالى الفكرة الموجّهة للباطنية — التى تبدو هنا

---

(١) راجع هـ. يونكر: محاضرات مكتبة ڤاربورج سنة ١٩٢١/١٩٢٢ ص ١٣٢ وتعليق ٢١، كما يمكن النظر أيضاً فى استهلال الرسالة البارسية المتأخرة: «علماء إسلام».

وتفصلهم عن الرازى هى الإيمان باتفاق المعنى بين التنزيل (= الوحى) والحكمة (= الفلسفة) ، بينما الرازى — بالقدر الذى نستطيع أن نراه حتى الآن — يقيم مذهبه على أساس العلم التجريبى ، وينشئ من فوقه فلسفة طبيعية ، ويظهر أنه لا يهتم إلا قليلا جدا بالمحافظة على العقيدة الإسلامية(١) .

على أن للرازى أهمية أخطر فى هذا الباب من وجهة نظر أخرى : فإذا كنا قد رأينا من قبل أن مصنف « أثولوجيا أرسطاطاليس » قد استوحى الفلسفة الهلّينية من ناحية ، والغنوص من ناحية أخرى ، فإننا نجد لدى الرازى حالة « مماثلة » تماما ؛ فإلى جانب تأثير العلم الهلينى فى الرازى نجد فى المقام الأول تأثير المانوية ، ولا بد أن يُعَدّ واحداً من أخطر رسل الأفكار المانوية إلى التفكير الإسلامى ، نظراً لما أثارته كتبه من اهتمام بالغ(٢) . وعلينا أن نشير فى هذا المقام على وجه التخصيص إلى هذه الواقعة ، وهى أن القوم فى أسبانيا أيضاً (= الأندلس) قد عنوا بالرازى عناية فائقة : فحتى بعد وفاته بمائة عام وجه المتكلم الأندلسى الكبير ابن حزم (المتوفى سنة ٤٥٦ هـ = ١٠٦٤ م) ضد الرازى نقداً مفصّلا(٣) — وبهذا عينه يثبت وجود صلة مباشرة بينه وبين ابن العربى(٤) الذى تخرج فى السُّنة الكلامية التى أنشأها ابن حزم ، — بينما نشاهد من ناحية أخرى أن «رسائل» إخوان الصفا كان قد عرّفها إلى أبناء الأندلس الرياضىُّ المعروف المجريطى (المتوفى سنة ٣٩٥ هـ/١٠٠٥م) أو تلميذه الكرمانى (المتوفى سنة ٤٥٨ هـ / ١٠٦٦ م)(٥) .

---

(١) والبيرونى (راجع بعد ص ٤٢ تعليق ١) يحكم عليه بهذا المعنى ، ويستشهد على هذا خصوصاً بكتاب « فى النبوات » . فلو أضيف هذا إلى ما يورده ناصر خسرو صراراً لكان من المحتمل أن يكون الرازى من غير المصدقين بالنبوة . [راجع فى هذا كله الآن كتابنا « تاريخ الإلحاد فى الإسلام » ، ص ٢٠٥ ص ٢٠٨ . القاهرة سنة ١٩٤٥ — المترجم] .

(٢) يأتى معه فى المقام الأول هنا ابن المقفع طبعاً . وبعد ميكلنچلو جويدى Mich. Guidi نشرة لرد القاسم الزيدى (المتوفى سنة ٢٤٦/٨٦٠) على ابن المقفع ، وهو رد « يؤيد ويوسع معارفنا الخاصة بانتشار ومدى معرفة العالم العربى بالمانوية » (راجع لجويدى : « الكتاب الزيدية وتفسير المعتزلة للقرآن » *Gli scrittori zayditi e l'esegesi coranica mu'tazilita* [١٩٢٥] ، ص ١١ .

(٣) « الملل والنحل » ج ١ ص ٣٤ ، ١٤٤ وما يتلوها ؛ راجع إجنتس جولدتسيهر « الظاهرية » I. Goldziher : *Die Zāhiriten*

(٤) هينرش صمويل نيبرج : « رسائل صغيرة لابن عربى » ص ٢١ وما يتلوها : H. S. Nyberg : *Kl. Schriften des Ibn 'Arabi*

(٥) راجع جوستاف فليجل فى « مجلة الجمعية الشرقية الألمانية » ج ١٣ ص ٢٥ G. Flügel, in ZDMG ولم يستطع البحث أن يتجاوزه بعد فى هذه النقطة . وحاجى خليفة فى « كشف الظنون » تحت =

ويظهر المزج بين المسائل الهلينية والغنوصية الخاصة عند الرازى واضحاً خصوصاً فى مذهبه فى النفس ، وها نحن أولاء نورد هنا رواية ناصر خسرو لهـذا المذهب . قال ناصر خسرو[1] : « وها هنا قال (أى الرازى) : وذلك القـديم الآخر هو النفس التى كانت حية جاهلة . وقال : إن الهيولى كانت أيضاً أزلية » ، حتى إن النفس بسبب جهلها افتتنت بالهيولى وتعلقت بها وصنعت منها صُوَراً لـكى تحصل منهـا على اللذات الجسمانية . ولما كانت الهيولى امتنعت عن التصوير[2] ، وهربت من ذلك الطبع ، وجب على الله القادر الرحيم أن يساعد النفسَ ليخلصها من ذلك البلاء . وكانت تلك المساعدة منه سبحانه للنفس بأنه خلق هذا العالم ، وأحدث فيه صوراً قوية طويلة العمر كى تحصل النفس فى تلك الصور على اللذات الجسمانية . (ومن أجل ذلك) أحدث (الله) الإنسان . وأرسل العقل (= νους) من جوهر إلهيته إلى الإنسان فى هذا العالم لـكى يوقظ النفس من نومها فى هيكل الإنسان ، ولـكى يريها — بأمر البارى سبحانه — أن هذا العـالم ليس مكانَها وأنه وقع لها خطأ — على النحو الذى ذكرناه — كان بسبب خلق هذا العالم . وأن العقل يقول للإنسان إنه لما كانت النفس تعلقت بالهيولى فلتفكر أنه إذا فارقتها لن يبقى (لتلك الهيولى) وجود ؛ حتى إذا علمت نفسُ الإنسان تلك الحال التى أشرنا إليها فإنها تعلم العالم العلوى ، وتحذر من هذا العالم إلى أن ترجع إلى عالمها الذى هو مكان الراحة والنعيم . وقال (أى الرازى ، أيضاً) : إن الإنسان لا يصل إلى ذلك العالم إلا بالفلسـفة ، وإن كل من تعلم الفلسفة وعرف عالمه ، وصار قليل الاضطراب ، وكسَبَ المعرفة ، فقد تخلص من تلك الشدة . وأما النفوس الأخرى فتبقى فى هذا العالم إلى أن تنتبه جميع النفوس التى فى هياكل

= رقم ٦٤٣٩ يضمن لنا وجود صلة بين المجريطى ورسائل إخوان الصفا (ضد ما ورد فى « محاضرات مكتبة فاربورج » ج ١ ص ٩٨) [نشر الدكتور جميل صليبا « الرسالة الجامعة » للمجريطى وهى مجموعة رسائل على غرار رسائل إخوان الصفا كماً وموضوعاً ، وظهر الجزء الأول فى دمشق سنة ١٩٤٨ ضمن مطبوعات المجمع العلمى العربى بدمشق — المترجم .] .

(١) « زاد المسافرين » ص ١١٥ س ٤ وما يتلوه ، ويتكرر بصورة أكثر إيجازاً فى ص ٣١٨ س ١٨ وما يليه و ص ٤٢٣ س ٤ وما يليه .

[نقلنا ترجمة هـذا النص عن ترجمة پاول كراوس له فى كتابه « رسائل فلسفية لأبى بكر محمد بن زكريا الرازى » ، ج ١ ، ص ٢٨٤ — ص ٢٨٦ هامش أسفل . القاهرة سنة ١٩٣٩ ، مطبوعات جامعة فؤاد الأول — كلية الآداب رقم ٢٢ — المترجم] .

(٢) أى أن الهيولى أرادت أن تظل على حالها الأولى المختلطة عديمة الصورة .

الآدميين بعلم الفلسفة إلى ذلك السر ، وتقصد إلى عالمها ، وترجع هناك بكليتها . إذن فسيرتفع هذا العالم وتنطلق الهيولى من قيدها كما كانت فى الأزل » .

وليس هاهنا مجال تفسير هذا النص تفسيراً كاملا ؛ على أنه يلوح من النظرة الأولى أن لغته هى بتمامها لغة الغنوص والأسطورة الغنوصية خاصة . فالهيولى والنفس والعقل (νοῦς) تبدو أقانيمَ شخصية ، إذ النفس قد أضلتها الشهوات الحسِّية ، فانحدرت من عالمها الأصيل إلى عالم الهيولى ، وما نتج عن اختلاط النفس بالهيولى من تكوين العالم ، ثم استيقاظ النفس بفضل العقل النازل من عالم النور ، وانحلالها من قيود الدنيا مما هو فى الوقت نفسه نهايتها ، ثم أولا وقبل كل شيء هذا التداخل الفريد بين النفس الكلية والنفس الفردية — كل هذه الأمور عناصر مميزة للأسطورة « الغنوصية » وإن كانت تسامت بفضل إدخال التصورات الفلسفية الهلينية . وأنا لم أكد أقرأ هذا النص لأول مرة حتى ثبت لدىّ صلةُ القرابة المباشرة بين هذه الأسطورة وبين الأسطورة المانوية الخاصة بالإنسان الأول . ولهذا كان تحقيقاً لأعز أمانىّ أنى عرفت من نشرة يوليوس روسكا للفهرست الذى وضعه البيرونى ثبتاً بمؤلفات الرازى[١] — مما نبهنى إليه ، متفضلا كل الفضل ، الأستاذ ريتسنشتين — ما كان هناك من صلة وثيقة إلى أبعد حد بين الرازى وبين المانوية . والمهم خصوصاً فى هذا الصدد أن البيرونى — وقد كان ذا اطلاع على مذهب مانى وشخصيته فى مصادرها الأصلية — يقيم اعتناق الرازى للآراء المانوية على أساس « إلٰهيات » (رسالة الرازى فى « العلم الإلٰهى ») الرازى نفسها[٢] ؛ أى على أساس الكتاب نفسه الذى نقل عنه ناصر خسرو والذى عنه أوردنا النص المذكور منذ قليل . كما أن هذا الكتاب (« العلم الإلٰهى ») قد عرف فى أسبانيا (الأندلس) ، إذ يرد ذكر كتاب الرازى

---

(١) يوليوس روسكا : « البيرونى مصدراً لحياة الرازى ومؤلفاته » ، فى مجلة « إيزيس » ج ٥ (بروكسل سنة ١٩٢٢) ص ٢٦ وما يتلوها J. Ruska : *Al- Bīrūnī als Quelle für das Leben und die Schriften al-Razes*, in *Isis*

(٢) راجع النص فى نشرة سخاو Sachau « للآثار الباقية » للبيرونى ص لط XXXIX س ٤ و س ١١ Sachau : *Chronologie*... von Alberūnī

[راجعه الآن فى « رسالة أبى ريحان البيرونى فى فهرست كتب محمد بن زكريا الرازى » ، نشرة كراوس Kraus ص ٣ س ١٢ ، باريس سنة ١٩٣٦ ؛ وفى نشرة كراوس : « رسائل فلسفية لمحمد بن زكريا الرازى » ، ص ١٨٥ س ٩ — س ١٠ وتعليق ٢ ، ٣ ؛ القاهرة ١٩٣٩ — المترجم] .

فى الكتاب العربى الأندلسى الكلاسيكى فى السحر، «كتاب غاية الحكيم»، عند ذكر الأدعية والقرابين الموجّهة إلى الكواكب السبعة، — وهذا أمر خطير الدلالة على مميزات مذهبه العام[1].

وهذا يفسر لنا أيضاً لماذا اختار الرازى العدد: خمسة عدداً لمبادئه القديمة، إذ أن العدد: خمسة يحتل مركز السيادة فى التفكير المانوى. وثمت حالة شائقة مناظرة لهذا هى الصورة القديمة لمذهب الباطنية التى نستطيع حتى اليوم إدراكها، أعنى مذهب أحمد بن الكيّال[2] الذى (قال إن العوالم ثلاثة: العالم الأعلى، والعالم الأدنى، والعالم الإنسانى و) أثبت فى العالم الأعلى خمسة أماكن: الأول «مكان الأماكن»، (وهو مكان فارغ لا يسكنه موجود، ولا يدبره روحانى، وهو محيط بالكل، قال [أى الكيال] والعرش الوارد فى الشرع عبارة عنه، (ودونه) مكان النفس الأعلى، (ودونه) مكان النفس الناطقة، (ودونه) مكان النفس الحيوانية، (ودونه) مكان النفس الإنسانية. وهذا أيضاً هو تماماً مذهب المانوية فى القول بعناصر النور الخمسة، «أماكن» («مساكن») الله الأصيل، ومجموع هذه الأماكن هو جنة النور. ولقد ذكرت هذا الرجل (الكيال) هنا لأنه كان على صلة بالرازى. ذلك أن الكيال قد ادّعى دعاوى فى الإمامة أقامها على أساس نظام يتصل بالحروف والأعداد عجيب جداً، فدفع هذا الأمرُ أبا بكر الرازى إلى كتابة رسالته الموسومة: «فى الإمامة على الكيال»[3].

وبينما شاهدنا أن مذهب النفس عند الرازى تحيا فيه الأسطورة الغنوصية المتصلة بسقوط

---

(١) دوزى ودى خويه: «وثائق جديدة لدراسة ديانة الحرانيين»، ص ٣٢، ص ٧٤ — Dozy de Goeje : *Nouveaux documents pour l'étude de la religion des Harraniens*. [راجع هذا الفصل فى كتاب «غاية الحكيم وأحق النتيجتين بالتقديم» المنسوب إلى أبى القاسم مسلمة بن أحمد المجريطى (نشرة هلموت رتر H. Riter، همبورج سنة ١٩٣٣) ص ٢٠٦؛ وراجعه كذلك فى نشرة كراوس: «رسائل فلسفية لمحمد بن زكريا الرازى»، ص ١٨٦ — ص ١٨٧. القاهرة ١٩٣٩ — المترجم].

(٢) الشهرستانى: «الملل والنحل»، ص ١٣٨ — ص ١٤١. وقد رأى هاربروكر Haarbrücker (فى ترجمته للشهرستانى، ج ٢، ص ٤١٢) أن الكيال هذا هو أحمد، ابن المؤسس الروحى لحركة الباطنية القرمطية، عبد الله بن ميمون القداح. راجع بخلاف هذا بحث ماسينيون فى الكتاب التذكارى المهدى إلى إدورد. ج. براون Massignon, in *Browne-Festschrift*.

(٣) هكذا يفهم عنوان الكتاب الذى ورد تحت رقم ١٤٨ فى مقال روسكا المذكور (ص ٤٦).

النفس فى الهيولى مُبْطَّنة بنظرة فى الوجود ذات نزعة ثنوية تشاؤمية واضحة ، نجد ناصر خسرو يقول — فى اتفاق مع إخوان الصفا — بسلسلة متصلة ، ذات تطور تاريخى ، من صور الوجود تمتد من أعلى المبادئ : العقل الكلى (عقل كل) والنفس الكلية (نفس كل) ، مارَّةً بالأفلاك والعناصر والطبائع والمواليد (— المعادن والنبات والحيوان والإنسان) . كذلك يتجلى إطلاعه المتصل على الغنوص من سرد التصورات الرمزية التى تناظر المبدأَيْن الأعليين المذكورَيْن ، والتى يذكرها فى الموجز المنظوم الصغير الذى يعرض فيه مذهبه ، وهو « كتاب الإشراق » (روشنائى نامه)[1] ، البيت رقم ١٨٨ وما يتلوه : فالعقل الكلى يسمى ، من بين ما يسمى ، باسم « آدم المعنوى » (آدم معنى) أيضاً ، والنفس الكلية باسم « حواء المعنوية » . (حواء معنى) — وهو تشبيه نجده عند ابن العربى يتكرر مراراً[2] .

هذه الملاحظات ، التى أرجو تناولها بالبحث فى مجال أوسع مرة أخرى ، تكفى لبيان أنه منذ النصف الثانى من القرن التاسع فى بابل وفارس نشأت حركة روحية قوية جداً استطاعت أن تضم تحت لوائها أبرز العقول المفكرة فى ذلك العصر ، حركة روحية ذات ميول تنويرية سعت إلى التوفيق بين العقيدة الإسلامية و بين العلم اليونانى واستمدت الوحى فى الوقت نفسه و بدرجة عالية من الغنوص المانوى . والارتباط التقليدى بين ممثلى أوحاملى لواء هذه الحركة وثيق كل الوثاقة . أما أن هذا الارتباط قد عبّر عن نفسه خصوصاً فى صورة مناظرات ، فهذا أمرٌ ليس من شأنه أن يخدعنا عن هذه الحقيقة ، ألا وهى أن هذه الخلافات فى التفاصيل كانت تقابلها قرابةٌ وثيقة كل الوثاقة فى المذهب عامة وخصوصاً فى الموقف الروحى المشترك . فإذا وجدنا ناصر خسرو يحكم على الرازى بالإلحاد فى عبارات قاسية كل القسوة ، فقد حدث الشىء عينه بالنسبة إلى ناصر خسرو من جانب رجل أقرب رحماً بالإسلام السُّنى ، وأعنى به المؤلف الأحدث عهداً (من ناصر خسرو) لأقدم تاريخ للأديان عند المسلمين

---

(١) نشرة ايثيه Ethé فى « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » ZDMG ج ٣٤ ص ٤٣٢ وما يتلوها = ص ١٣ من الطبعة الواردة ذيلا لكتاب « سفر نامه » فى النشرة الجيدة الجديدة التى نشرها الناشر كفيانى Verlag Kaviani فى برلين سنة ١٣٤١ هـ .

(٢) نيبرج : « رسائل صغيرة لابن العربى » ص ١٣٠ Nyberg : *Kleinere Schriften* des Ibn al-'Arabi

حفظ لنا ، وهو أبو المعالى[١] — على الرغم من أن هذا الأخير ، كما بين ذلك أرتور كرستنسن بييان ناصع[٢] ، كان إماميًا . و إلى جانب هذا لنذكر أن ثمت معاصراً لناصر خسرو أصغر سناً منه يدخل فى هذا المجال هو الرياضى الطبيب ، والشاعر الخالد ، عمر الخيام (عمر خيام) ، الذى صوره نجم الدين الرازى ، برغم كراهيته له ، أصدق تصوير ، حينما نعتـه بأنه « بيتشار فلسفى ودَهْرى وطبيعى » (— فيلسوف مسكين وملحد ومادّى)[٣] ، — بخلاف ما يفعله المحدثون من عدّ عمر الخيام داخلاً ضمن تاريخ التصوف الفارسى . وأنا أميل إلى أن أجد فى الرباعية المنسوبة إليه — رقم ٣٩٩ من نشرة ونفلد Whinfield — إشارة إلى ناصر خسرو . وهذه الرباعية تقول :

ياقوتِ لَبِ ى لَعلِ بَذَخْشَانى كُو ؟
وَآن راحَتْ رُوح وراحِ رَيْحانى كُو ؟
جُويَنْـد : حَرَام در مُسُلْمانى شُـدْ ؟
تو مَىْ خَفَرْ وغم مـ ـ خَفَرْ ، مُسْلمانى كُو ؟

« أين اللَّعْل و ياقوت الشفاه من (جبل) بَذَخْشان ؟ وأين راحة الروح وريحان الراح ؟ قالوا : هى حرام عند المسلمين ؛ أنت تشرب الخمر ولا تحفـل — فأين المسلمون ؟ » والبيت الأول يمكن أن يفسر بسهولة على أنه يكنى فيـه عن الحبيب . لـكنا نرى أن العطار (فريد الدين) ، لمـا أن اضطر إلى الرحيل عن وطنه تحت ضغط اضطهاد أهل السـنة له ، يشبه نفسه بناصر خسرو و يصفه فى هذا الموضع بأنه « ياقوت بذخشان »[٤] . وهذا التعبير المجازى الدال على الأمر النفيس العزيز المنال فى البلاغة الفارسـية يلوح أنه كان يستعمل

---

(١) شيفر : « منتخبات فارسية » ج ١ ص ١٦١ س ٢٠ وما يتلوه Schefer : *Chrestomathie Persane*

(٢) مجلة « العالم الشرق » *Monde Oriental* ج ٥ ص ٢٠٥ وما يتلوها .

(٣) راجع ادورد . ج . برون ، « تاريخ فارس الأدبى » ج ٢ ص ٢٤٩ وما يتلوها : E. G. Browne : *Literary History of Persia* ، وراجع كذلك النشرة التركية التى قام بها حسين دانش وقدم لها رضا توفيق لمؤلفات عمر الخيام (استانبول ، مطبعة الأوقاف ، سنة ١٣٤٠/١٩٢٢) ، ص ٢١ . (وراجع الرباعية الواردة بعد ، فى تلك الطبعة تحت رقم ٣٦٢) .

(٤) « دراسـات عن الرباعيات » ، ص ٣٠ A. Christensen : *Recherches sur les Ruba'iyat* .

الاشارة إلى ناصر خسرو الذى نفى إلى يُمْجان فى إقليم جبل بَدَخْشان ؛ ووفقاً لهذا تكون رباعية عمر الخيام هى أقدم شاهد لدينا على هذا الاستعمال . نعم إن هذه الرباعية ، كما لاحظ أرتور كرستنسن ، تنسب أيضاً إلى الشاعر المتأخر فى العهد جداً : سلمانِ ساوجى ، لكن هذا ليس دليلاً ضد صحة نسبة تأليفها إلى عمر الخيام ، الذى يعبر النصف الثانى من هذه الرباعية عن رأيه أصدق تعبير .

— ٥ —

ولقد كانت لنا فيما سلف هنا فُرَصٌ عديدة للإشارة إلى أن الغنوص الإسلامى الذى نشأ فى بابل متكوّناً عن عناصر مانوية وهلينية قد نقل إلى أسبانيا فى عصر مبكر . وهنا وجد كماله عند (الصوفى) الكبير ابن العربى (المتوفى سنة ١٢٤٠/٦٣٨) الذى يعد من أكبر الرجال تأثيراً فى التاريخ الروحى الإسلامى : وعلى الرغم من أن النزاع حول استقامة عقيدته لم يجد حتى اليوم حلا إيجابيا مقبولاً من الجميع ، فإنه كان صاحب الفضل فى توجيه التصوف الإسلامى — وهو الاتجاه الروحى الذى يجب أن يُعَدّ أهم وأخصب مظهر للتدين الإسلامى ؛ كما أنه وضع مكان تحقيق الوحى الإسلامى عن طريق الاستسلام المطلق للحب الإلهى — هذا الأمرِ الذى يمتد بجذوره فى أعمق عمائق الإسلام الأول ، واتخذ مظهر الوعى الكامل بفضل الحلاج الذى حققه فى حياته وفى البطولة التى أبداها فى استشهاده — نقول إن ابن عربى وضع مكان هذا كله مذهباً منظماً فى تفسير العالم يتعلق بالجانب التأملى من التقوى ، لا بالجانب العملى العقلى ، وجذور هذا التفسير للعالم لم تعد التجربة الدينية ، بل عقلاً بارداً مرهفاً يبذل كل طاقته فى تشييد مذهب منظم على أساس خليط هائل من الروايات الغنوصية والتنجيمية وما أشبهها ، مذهبٍ هدفه النهائى هو رفع كل تعدد وتكثر فى الحقيقة العقلية إلى الوجود الأول الإلهى الواحد . وللإحكام السائد فى مذهبه وما فيه من جسارة فكرية ، وللهالة من الاستسرار التى عرف كيف يحيط بها عَرْضَه الدقيق الواضح مع ذلك ، وأخيراً — وليس آخراً — للجهاز الهائل من المجازات والتصورات الرمزية ، نقول إن ابن العربى يدين لهذا كله بتأثيره المنقطع النظير ، خصوصاً فى الأدب الفارسى الذى كان فى عهده قد استولت عليه المُحَسِّنات البلاغية والبديعية استيلاءً تاما ، فكان يتوق إلى

كل ما يُمكّنه من توسيع جهازه البلاغى . ولقد قضى ابن العربى السنوات الأخيرة من حياته فى دمشق حيث توفى . ثم إن تلميذه صدر الدين القونوى قد أمضى من بعده عهداً امتد ثلاثين سنة وهو يلقى دروساً فى دمشق أولاً ثم فى قونية من بعد ، عن أحد الكتابين الرئيسيين لأستاذه ، وهو كتاب « فصوص الحكم » ، دروساً لقيت رواجا هائلا . وبه تأثرت شخصيتان عظيمتان من حملة لواء الشعر الفارسى فى القرن الثالث عشر (السابع الهجرى) ، هما فخر الدين العراقى ، وأوحد الدين الكرمانى . وثمت موجز رائع عظيم المكانة من الناحية الشعرية ، يتمثل فيه الأسلوب الجديد الذى أوجده مذهب ابن عربى فى الشعر الصوفى الفارسى ، كتب سنة ٧١٠هـ/١٣١١م ويوجد له عدة مخطوطات ، ألا وهو ديوان جُلشَنِ راز لمحمود شَبِسْتَرِى[١] . وحوالى ذلك العهد نفسه بدأ الشعر التركى فى الظهور بآسيا الصغرى ، هذا الشعر الذى كان كلما حاول أن يربط نفسه ، عن وعى ، بالسير على آثار الفن الشعرى الفارسى بعد محاولاته الأولى فى سبيل إيجاد أسلوب ذاتى خاص ، ازداد امتياحاً من منهل الأفكار والصور الفارسية التى صارت تحتل مركز الصدارة بين موضوعات الشعر الفارسى بفضل تأثير ابن العربى ومُرَوِّجى مذهبه . وقليلون هم الشعراء الفرس الذين مجدهم الأدباء العثمانيون والذين أثروا بعمق فى أسلوب هؤلاء الأخيرين — وكذلك فى فن الشعر التركى الشرقى (الشغطى čayataischen) فى القرن السادس عشر (العاشر الهجرى) — مثل ما فعل جامى (المتوفى سنة ٨٩٨/ ١٤٩٢) ، وإن كان بالنسبة إلى ذوقنا الأدبى لا يبدو إلا فناناً عديم الروح ، على الرغم من أنه لا يبارى فى البراعة الشكلية وفى القدرة على كل تأنق Raffinement . بيد أن الشكل الفكرى واللغوى عند جامى غارق تماماً فى غنوص ابن العربى . يضاف إلى هذا أيضاً أن تأثير ابن العربى قد تجاوز الشعر كثيراً : فلا يأخذ المرء كتاباً لأى مؤرخ أو متكلم أو أديب عثمانى ممن ينتسب إلى العهد الذى تلا النجاح النهائى للمثل الأعلى الفارسى فى الأسلوب فى ميدان الأدب العثمانى — أى منذ عهد بايزيد الثانى تقريباً (١٤٨١ — ١٥١٢) — حتى يجد الإنسان أن لغته ، إذا اتصل الأمر بموضوعات

---

(١) نشرة ا . هـ . وِنفيلد E. H. Whinfield ، لندن سنة ١٨٨٠ . فيما يتصل بما سبق راجع إدورد . ج . براون : « تاريخ فارس الأدبى » ، ج ٢ ص ٤٩٧ وما يتلوها ، خصوصا ص ٥٠٠ ؛ ج ٣ ، ص ٦٣ ، ١٢٧ ، ١٤٦ .

دينية ، خصوصاً فى المقدمات التى يعنى فيها بالثوب البلاغى ، ممزوجة تماماً برموز ذلك الغنوص وألفاظه [١] .

وهذا التأثير الهائل لفكر ابن العربى يوضّح لنا فى الوقت نفسه كيف أن فكرة الإنسان الكامل قد أصبحت هى الفكرة الموجّهة للتصوف الإسلامى المتأخر ذى النزعة الغنوصية . ذلك أن هذه الفكرة هى حجر الزاوية والمعنى الباطن الجوهرى فى مذهب ابن العربى كله . ونشأة هذه الفكرة قد اتضحت اليوم بفضل الأبحاث الممتازة الجديدة التى استقرت دقائقها الجوهرية . فقد أثبت تور أندريه [٢] أن تشييد مذهب الإنسان الكامل كان يسير موازياً لتطور النظرية الغنوصية للنبوة فى الإسلام ، وهذه الأخيرة كانت من جانبها مرتبطة بغنوص الإمامة عند الشيعة ، وعن طريقه ارتبطت بتصورات الغنوص السابق على الإسلام مما ذكرناه من قبل مراراً — أعنى « النبى الصادق » الموجود منذ الأزل الذى تتوارث روحه وفضله سلسلةُ الأنبياء التاريخيين ، ويرمز إلى تلك الروح والفضل charisma بالجوهر النورانى الإلهى ، — هذا النبى الصادق الذى تخلع عليه فى الوقت نفسه صفات الكلمة (اللوغوس) الإلهية . هنالك يصبح النبى أنموذج الإنسان الكامل الذى ينظر إليه على أنه الغاية من حوادث العالم ومعناها ، وأنه الوسيط بين الكل الواحد الإلهى و بين مظهره « الخارجى » : تعدد الظواهر وتأثرها . ولقد خطا ابن العربى — كما بيّن ذلك هينرش صمويل نيبرج [٣] فى تحليل مستقصى الأطراف — خطوة حاسمة حينما فك فكرة الإنسان الكامل من القيد العينى بالنبى ، وعن هذا الطريق أمكنه أن يضعها فى نظرة عامة جداً على قمة مذهبه حتى يعطيها انطباقاً وتفسيراً يمتدان إلى كل اتجاهات بنائه المذهبى ، مستمراً فى

---

(١) من الشائق حقاً أن نتأمل الترجمات العثمانية المتأخرة للكتب العربية أو الفارسية القديمة ، نتأملها من وجهة النظر هذه . وأذكر هنا مثلين فى متناول يدى فعلا : الأول ترجمة الرسالة المنسوبة إلى الحسن البصرى فى فضائل مكة ، وقد طبعت مع رسائل عديدة أخرى تركية خاصة بالحج فى مجموع باستانبول سنة ١٢٨٠ هـ (دار الطباعة العامرة) — والثانى الترجمة التركية لكتاب « مناقب العارفين » للأفلاكى وقد نشرها أحمد عونى (« مناقب حضرت مولانا جلال الدين الرومى سبهسلر ترجمسى » ، استانبول ، مطبعة أرشق غرويان سنة ١٣٣١ هـ) .

(٢) « شخصية محمد فى مذهب أمته واعتقادها » (سنة ١٩١٧) فصل ٦ .

(٣) « رسائل صغيرة لابن العربى » (سنة ١٩١٩) ، ص ٩٠ — ص ١٢٠ . راجع ملاحظاتى فى « مجلة المستشرقين لنقد الكتب » OLZ سنة ١٩٢٥ ص ٧٩٤ وما يتلوها .

هذا كل ما وصله من روايات وأقوال تتعلق بالإنسان الأول ، وبالكلمة (اللوغوس) بوصفها حاملة الوحى الإلهى ، وبالعالم الأصغر ، وبالنبى والولىّ مفهومين بالمعنى الغنوصى . فهذه هى الفكرة السائدة التى تتخلل الرسائل الثلاث التى نشرها هينرش صمويل نيبرج كلها . وكان فى وسع نيبرج أن يثبت أن ملامح الإنسان الأول ، بوصفه جوهراً نورانياً[١] ، وملامح القسمة الثنائية بين النموذج الأصلى السماوى والأرضى ، هذه القسمة التى تشير إلى التصوف المرتبط بآدم ، بل وأيضاً ملامح نظرية هبوط الإنسان الأول[٢] — تعود كلها إلى الظهور هنا (فى مذهب ابن عربى) . كذلك نجد أن « إنسان » ابن العربى قد حُدِّد على أساس أنه ماهية كلية تنطوى فى وعيها — وهنا تؤخذ كلمات الحديث القائل ، وهو حديث قديم : « مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ » ، بحروفها — على كل ما هو إلهى قديم وكل ما هو مخلوق حادث معاً ، وهو إذن كامل من كلتا الناحيتين (اللاهوتية والناسوتية) ، حتى إن « الله والإنسان والعالم كلها فى جوهرها ومضمونها شىء واحد تماما . إنها ليست إلا ثلاثة مظاهر لفكرة أو معنى واحد ، على هذا الأساس خصوصاً وهو أن الإنسان هو حَلْقة الوصل المتوسطة (بين الله والعالم[٣]) » و « الإنسان » ، مفهوماً على هذا النحو ، بمثابة « خليفة » عن الله ، فيه تتجلى الألوهية أو يستمر تجلّيه خلال العصور ، أولاً — بعد النبى — فى الولى خصوصاً ، وللأولياء طبقات مرتبة يقوم على ذروتها « القطب » — و « القطب » ، كما بين نيبرج فأجاد[٤] ، يحمل تماماً نفس ملامح وصفات « الإمام المستور » عند الشيعة — وهذا القطب يمثل الوحى الإلهى فى كل جيلٍ جيل . « إن الولى الكامل هو بعينه الإنسان الكامل تماماً ، وهو الخليفة (لله) فى الكون[٥] » .

(١) الكتاب نفسه ص ٩٣ ، حيث يجب أن نضع الآن خصوصاً الحالة المناظرة المأخوذة من « أثولوجيا أرسطاطاليس » مما ذكرناه قبل ص ٣٢ وما يتلوها .

(٢) ذكر نيبرج هنا بالأسطورة المانوية . ولما كنا قد أثبتنا من قبل ص ٣٧ وما يتلوها تأثر الإيرانشهرى والرازى وخصوصاً الكيال تأثراً مباشراً بالأفكار المانوية ، وكنا رأينا من ناحية أخرى أن الكتاب الغنوصى الرئيسى للرازى كان معروفاً فى الأوساط الأسبانية الثيوصوفية التى فيها نشأ ابن العربى ، فقد تحقق بهذا بيان بلوغ الأفكار المانوية بطريق مباشر كتابى إلى ابن العربى ، — حتى إن الصعوبة التى كنت قد توقفت أمامها فى مجلة « الإسلام » *Der Islam* (ج ١٣ ص ٢٩٥ ، تعليق رقم ٤) قد ذللت .

(٣) نيبرج : الكتاب نفسه ، ص ١٠١ .

(٤) الكتاب نفسه ، ص ١١٣ وما يتلوها .

(٥) الكتاب السابق ، ص ١١٧ .

وبينما نشاهد أن نظرية الإنسان الكامل عند ابن العربى — وهذا اللفظ : « الإنسان الكامل » لا يرد فى كتبه إلا مفصولا ، وإنما يتحدث هو عادة عن « الإنسان » بالمعنى الأسمى ، كذلك يرد أيضاً اللفظ الوارد فى « أثولوجيا أرسطاطاليس » (راجع قبلُ ص ٣٢) وهو : « الإنسان الأول » فى مواضع رئيسية (« عقلة المستوفز » ص ٩٤ س ٥) — نقول بينما نشاهد نظرية ابن العربى فى الإنسان الكامل تكوّن الفكرة السائدة فى بنائه الذهبى ، وإن كانت فى العرض الكتابى ليست إلا واحداً من بين موضوعات عديدة[1] ، نراها النفحة القوية السائدة basso ostinato فى كتاب لمؤلف متأخر بمقدار ٢٠٠ سنة تقريباً هو كتاب « الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل » لعبد الكريم الجيلى (المتوفى حوالى سنة ١٤١٠ م = ٨١٣ هـ) ، كما يدل عليه عنوانه . وهذا الكتاب الذى حلله رينولد ألن نيكولسون فأبدع فى تحليله[2] هو ، على الرغم من ، أو بغض النظر عن ، محاولة المؤلف أن يحدد بالدقة فكرة العلو المطلق لله فى مقابل الإنسان الكامل أيضاً ، ليس شيئاً آخر غير عرض أوجز وأعمّ لغنوص ابن العربى أُعِدّ إلى حدّ كبير من أجل تيسير فهمه . بيد أنه لا يقدّم جديداً فى موضوعنا هذا .

وبهذا نكون قد بلغنا النقطة النهائية للتطور « النظرى » لمذهب الإنسان الكامل : فقد أتم ابن العربى التفكير الخاصّ بالإنسان الأول مما كان فى أصله إيرانيا غنوصياً ، ثم عُدّل عن طريق ميتا فيزيقا العقل (النوس) والكلمة (اللوغوس) الهلينية ، وربط بينه وبين

---

(١) يجب أن يلاحظ مع ذلك هنا أن هذه المسألة تبرز بوضوح فى مستهل الرسائل الثلاث التى نشرها نيبرج : « إنشاء الدوائر » ص ٤ س ٣ وما يليه (خصوصاً س ٩ : الإنسان الأرفع) ، « عقلة المستوفز » ص ٤٢ ، س ٢ وما يتلوه ، « التدبيرات الإلهية » فى أولها ص ١٠١ .

(٢) « الإنسان الكامل » فى : « دراسات فى التصوف الإسلامى » (١٩٢١) ص ٧٧ وما يتلوها R. A. Nicholson : *The Perfect Man*, in *Studies in Islamic Mysticism* . والمقدمة من ص ٧٧ إلى ص ٨٩ هى خير مدخل إلى غنوص ابن عربى لدينا حتى الآن . وقد أورد ماكس هورتن فى كتابه « الفلسفة فى الإسلام » ص ١٥٤ — ص ١٧١ مستخلصا من كتاب الجيلى هذا — وإن كان من غير المعروف جيداً على أنه كذلك — ، بيد أن هورتن يحشوه بمجموعة من الأخطاء : مثل أن يقول إن نظرية « الإنسان المثالى » — بالرغم من تحذير نيبرج فى كتابه « رسائل صغيرة لابن العربى » ص ١٠٨ تعليق ١ — « تقوم على أساس أسطورة فلكية » ، وإن « الطابع الموحد للوجود فى مذهب (ابن العربى) هو برهمى » (ص ١٥٦) ، إلى آخر ذلك . — راجع كذلك الخلاصة التى كتبها نيكولسون فى « دائرة المعارف الإسلامية » ج ٢ ص ٥٤٤ وما يتلوها .

نظرية النبيّ والولى . فلنُلقِ الآن مرة أخرى نظرة موجزة نعود فيها إلى التشكيلات التى أصابت معنى هذه النظرية ، نظرية الإنسان الكامل ، خلال رحلة استمرت قروناً متطاولة . فنقول إنه قد كانت لها فى الديانة الإيرانية القديمة أهميةٌ هى فى المقام الأول عقلية كوسمولوجية (كونية) (راجع ما قلناه قبل ص ١٨) ، ثم عانت فى ديانة الخلاص الغنوصية — وخصوصاً فى المانوية — انحرافاً مماثلاً إلى الناحية الصوفية الخلاصية : فأصبح الإنسان الأول هو النموذج الأول للنفس القائمة بين العالم العلوى النُورانى و بين الهيولى الظلمانية صادرةً عن الأول مقيَّدةً فى هذه الأخيرة ، وتصبح على وعى بمصدرها ومصيرها فى حياتها من بعدُ لمقدورها الأسطورى . فلما انتقل هذا المذهب على هذه الصورة إلى العالم الإسلامى كان على صورته هذه أن تُعَدَّل تعديلاً أساسياً مرة أخرى ، خصوصاً وطابعه الأساسى الثنوى التشاؤمى كان من غير الممكن مطلقاً أن يتفق مع ما فى الإسلام من تقويم إيجابى للحياة الدنيا ومن نظرة إلى الله تتنافى مع كل ثنوية . نعم إننا نجد تلك النغمة الأساسية (المانوية أو الإيرانية الخلاصية) تتردد على أفواه بعض المفكرين المسلمين المتفردين مثل الرازى . لكننا نجدها يحكم عليها هناك بالكفر والإلحاد . و إنا لنجد عند إخوان الصفا وناصر خسرو — وتناظرها النظرةُ الأساسيةُ فى الفلسفة الهلينية التى استلهموها — نظرةً تقوم على أساس تدرج عضوى فى صور الوجود ، لا تقطعه الهوة المطلقة الموجودة بين العالم النورانى والعالم الظُلْمانى . والأمر لا يختلف عن هذا عند ابن العربى ؛ وفى مقابل هذا يختفى عنده ذلك الاهتمامُ الحى الشديد الموجود عند أولئك المفكرين السابقين ، يختفى وراء العرض المتفتح الديالكتيكى لمذهب محكم عقلى فى تفسير العالم يعرض نفسه على أنه نتيجة عيان صوفى ، لكنه فى الواقع ليس إلا من عمل عقل يركب (التصورات) ببرود . لهذا فإن فى وسع المرء أن يقول ، بحق إلى حد ما ، إن البداية والنهاية فى خط التطور هذا تتماسّان — نظراً إلى أنه فى كلتا الحالين يُنظر إلى « الإنسان » على أنه ، فى المقام الأول ، مبدأ « تفسير العالم » .

و بهذا يتبين أن المعنى « الدينى » حقاً لمذهب الإنسان الكامل عند ابن العربى قد نَقَص إلى أدنى درجة ممكنة ، — إذا كان الدين فى أعمق أعماق جوهره لا شأن له مطلقاً بـ « النظرة فى الوجود » Weltanschauung ، و إنما معناه فى المقام الأول هو السؤال عن الإرادة الإلهية والسير فى الحياة الشخصية وفقاً لأوامر تلك الإرادة . ولم يأخذ إنسان « هذه »

النظرة إلى الدين، من بين كبار ممثلى أو حاملى لواء الفكر الإسلامى، مأخذ الجد عن وعى ومنطقية فى المسلك مثلما فعل الحلاج، — ولهذا فمن الطبيعى أن يقارن ابن العربى بالحلاج ونظرته فى الإنسان. وهذا هو ما فعله لوى ماسينيون فى دراسته العظيمة الأولى(١). فبينما نرى الحلاج يتمسك تمسكا دقيقاً بفكرة علو الله، لكن مع اليقين بأن هذا العلو يمكن أن يزول فى بعض اللحظات إذا نزل الله فى وعى العاشق المولّه به فيُحِلُّ الذات الإلهية المطلقة مؤقتاً مكان الذات الإنسانية الفردية، — وبينما عنى الحلاج بالإفصاح عن هذا اليقين مستخدماً كل الوسائل بطريقة مباشرة دون تهاويل وتزاويق نظرية(٢)، نجد ابن العربى قد جعل من هذا اليقين موضوعاً لعملية منطقية شكلية رخيصة: "«فالطبيعة الإلهية» و«الطبيعة الإنسانية» ليستا بعدُ هنا إلا المظهرين المتماثلين لمذهب فى الواحدية قَبْلى واحدٍ والوجهين السرمديين لحقيقة واقعية مطلقة واحدة بعينها؛ فالفكرتان المتقابلتان قد صُيِّرتا شيئاً واحداً، وفقاً للمنهج المألوف لدى الصوفية المتأخرين من أجل حل المتقابلات".

لكن هذا التقابل نفسه بين اللاهوت والناسوت، هذا التقابل الذى لا يمكن القضاء عليه إلا مؤقتا بفضل لطف إلهى فى «المقام المطلق» للتسليم الكامل الذى يتيسر عن طريق أشد مخاطرة بالشخصية الكاملة التى تجعل من الحياة توتراً مستمراً للإرادة وتهذيباً للذات ومجاهدة، — نقول إن هذا التقابل قد كشف عنه الحلاج فى حياته ومماته متجاوزاً كل ديالكتيك عقلى. فماذا يقابل موقفه هذا عند ابن العربى؟ اعتداد بالذات مُتَّهم صادر عن فكر لا ينعكس أبداً إلا على نفسه، وعن ذاتية تنشد فى ذاتيتها اللازمةَ الضرورية للألوهية والتجلى الذاتىّ الإلهى ومعنى العالم كذلك، ذاتيةٍ لا تعرف شيئاً غير نفسها وترتفع هى نفسها إلى مرتبة الكل. وكون هذا كله ليس تجربة حية، بل تركيباً عقلياً، هو الذى يفسر كيف أن هذا الفكر ليس هو الذى يحطم نفسه، — بينما نلاحظ عند سائر الصوفية،

---

(١) «كتاب الطواسين» (سنة ١٩١٣)، ص ١٣٩ وما يتلوها.

(٢) تحقق هذا خصوصاً فى أشعاره الخالدة التى وجد فيها، على نحو لا يكاد يجاريه فيه أى شاعر صوفى آخر، اللغة الطاهرة المحض للعشق الإلهى، تلك اللغة التى لم تختلط مطلقاً بلغة الحب الأرضى — ويضاهى هذا الموقف الدينى الأساسى مذهب مستعار من الموضوعات القرآنية خاص بالتجلى الذاتى لله أو المظهر المتوجه نحو الإنسانية (ناسوته) فى آدم الأزلى، وهذا المذهب لا يمس التفكير الغنوصى الخاص بالناس الأول إلا مسا سطحياً؛ راجع ماسينيون: «كتاب الطواسين»، ص ١٢٩ وما يتلوها؛ «عذاب الحلاج» *Passion* ص ٥٩٩ وما يتلوها.

كبايزيد البسطامى مثلاً ، ممن نزعوا إلى اغتصاب الاتحاد بالله ، نقول إننا نلاحظ لديهم تحولاً رهيباً وتردداً قوياً بين توكيد للذات لا حد له وتحطيم (وإفناء للذات) لا حد له أيضاً[1] .

لكن ، لئن كان المعنى الدينى الحقيقى كاد أن يزول فى نظرية ابن العربى فى الإنسان الكامل ، فقد تفتحت لهذه الفكرة من ناحية أخرى إمكانيةُ التعبير التى هى أقرب ما تكون إلى الذاتية المنعزلة المنعكسة بنفسها على نفسها ، أعنى إمكانية التعبير بواسطة الشعر الغنائى . فاحتلال القصيدة الغنائية — بوصفها شكلا فنياً للتفكير الوجدانى أو الوعظى المؤثر — مركز السيادة المطلقة فى شعر الشعوب الإسلامية ، وانعدام أو ضعف تطور أشكال الملحمة والدراما (المسرحية) التى عنيت بتصوير الفعل والآلام « المشتركين فى الجماعة كلها » ، لا بوصف الأحوال النفسية المؤقتة وتفسيرها[2] ، كل هذا ليس إلا قليلا من كثير من العلامات المميزة للطابع الاجتماعى العميق جداً للفكر الإسلامى .

وها نحن أولاء أمام هذه الواقعة وهى أن تطور الشعر الفارسى يتلاقى على نحوٍ عجيب مع تطور نظرية الإنسان الكامل حتى ابن العربى . وبهذا يتضح كذلك كيف أن غنوص ابن العربى — كما أشرنا إلى هذا من قبل ص ٤٧ — قد وجد له صدى مباشراً قويا فى الشعر الفارسى ، إلى حد إننا نرى هنا تأثيره فى أوضح صورة . والمهم فى هذا أن فكرة الإنسان الكامل نفسها هى التى اتخذها الشعر الفارسى بعُجُرها وبُجُرها ، — ذلك لأن هذه الفكرة تضم كل منازعة فى التعبير تحت لواء رمزٍ واحد .

— ٦ —

وهنا نصل إلى ناحية لا مندوحة لنافيها عن الاقتصار على بعض الوقائع البارزة ، ولو كنا

---

(١) راجع ماسينيون : « بحث فى نشأة المصطلح الفنى للصوفية المسلمين » ص ٢٤٣ وما يتلوها . ومن الأمور الحاسمة فى هذا الباب نقد الحلاج لقول بايزيد : « سبحانى ! » — بدلا من « سبحان الله » — ، راجع الكتاب المذكور ص ٢٥٠ ، « وكتاب الطواسين » ص ١٧٧ .

(٢) عند الفردوسى نفسه ، وإن اتخذ الموضوعات المعدة من قبل للملحمة الشعرية ، نشاهد بوضوح الفيض الغنائى للملحمة ، فى مقابل مثلا ما نجده عند هوميروس أو فى نشيد النيبلنجن *Nibelungenlied* — ؛ ولا حاجة مطلقاً إلى التحدث عما فى تمثيليات خيال الظل من مجافاة تامة لكل روحٍ مسرحية .

فى مجالٍ آخر لكانت خليقة بكل استقصاء [١] . وإن الشعر الغنائى الفارسى ليتبدى لنا أيضاً فى شخص أول حاملى لوائه الكبار ، وهو الرودكى (المتوفى سنة ٣٤٣/٩٥٤) [٢] ، على نحوٍ تام ناضج ، إن فيما يتصل باللغة والموضوع أو فيما يتعلق بالشكل (القصيدة ، الغزلية ، الرباعية والأغراض (المديح ، وصف الطبيعة ، الخمريات ، الغزل ، النظم التعليمى) . وتطوره يتجلى حتى أعظم أعلامه ، وهو حافظ (الشيرازى ، المتوفى سنة ٧٩١ / ١٣٨٩) ، على أنه عملية « تكامل » تدريجى للأشكال والأغراض : فبينما عالج القصيدة وحدها نفر كبير من الشعراء ، واقتصروا عليها تقريباً ، ولكن فى مدح الأمراء فحسب ، وبينما شِعر الوعظ والحكم قد خلق لنفسه ، خارج الغناء ، شكلاً ذاتياً خاصاً هو المثنوى ، استحال الغزل إلى شكل غنائى كلاسيكى حقاً ، وعن هذا الطريق أصبح أحبَّ الأشكال إلى الشعر ، إلى جانب الرباعية التى أبدعت فى أسلوبها العبقريةُ الفارسيةُ خيرَ تعبير موافق لنفسها وطبيعتها . وبينما فن العروض والقافية فى الغزل قد ثبتت قواعده واستحكمت [٣] منذ عهد مبكر ، تبدى فى الوقت نفسه مجهود للمداخلة بين الأغراض المتباينة التى ذكرناها . فحلَّ محل الوصف المحكم للمناظر الطبيعية أو العربدة مثلاً سَرْدٌ غيرُ محكم لعناصر « تزويقية » ، لا « مليئة بالصور » بعدُ ، جامع الصلة بينها إما عامل « الموسيقى » ، وذلك بأن تكون كلها من وزن واحد وقافية واحدة ، أو « صنعة » سارية ، أعنى لوناً محلِّقاً بدرجة واحدة فوق التزويقات

---

(١) الأفكار التى نعرضها فيما يلى — وقد توسعنا فى بعضها فى رسالتنا لنيل دكتوراه التأهيل للتدريس Habilitation التى لم تطبع بعد وموضوعها حافظ الشيرازى ، — لا مندوحة لنا عن عرضها هنا دون شواهد خاصة ووثائق ، إذ لايزال يعوزنا تماماً وجود أبحاث خاصة بنقد الأسلوب فى الشعر الغنائى الفارسى يمكن الإشارة إليها هنا . وإن من عنى عناية خاصة بالشعر الغنائى الفارسى ليسهل عليه أن يوجد لنفسه النظرة العينية المطلوبة . وفى الترجمات ، حتى فى أفضلها (ريكرت Rückert) ، يضيع تماماً ما يتصل بالنظر فى الأسلوب . راجع بعض ملاحظات خاصة بسعدى فى مجلة « الإسلام » ج ١٤ ص ١٨٥ وما يتلوها .

(٢) بعد البيان التفصيلى الذى ساقه ا . د . روس E. D.Ross (فى مقاله « رودكى ورودكى المنحول » المنشور « بمجلة الجمعية الأسيوية الملكية » سنة ١٩٢٤ ص ٦٠٩ وما يتلوها Rudaki and Pseudo- Rudaki, JRAS) — راجع أيضاً إيثيه فى « موجز الفيلولوجيا الإيرانية » Ethé: *Gr. ir. Phil.* ج ٢ ص ٢٢٠ — علينا الآن أن ننسب أغلب ما حفظ لنا من شذرات شعره إلى قطران ، أحد معاصرى ناصر خسرو .

(٣) فيما يتصل بتاريخ فن العروض والقوافى عند الفرس راجع فى المقام الأول مقدمتى إدورد ج . براون ومحمد قزوينى لنشرتهما لشمس قيس (فى سلسلة جب التذكارية Gibb Mem. Series ج ١٠ سنة ١٩٠٩) .

الأرابسكية المتوالية . والغرض من هذه القصائد ليس التعبير أبداً عن تجربة حية عينية آنية ، بل التعبير عن أمرٍ يتجاوز نفسه ، عن شيء لم يقل ولا يمكن أن يقال ، يعطى للظاهرة المنحلة العُرى العديمة الرابطة ، قِوامها ويعطيها معنى مُوَحّدا . ولا شيء أبعد عن الشعر الفارسى من « قصيدة المناسبات » Gelegenheitsgedicht بالمعنى الذى لهذا الاصطلاح عند جيته : فالشعر الفارسى لا يسمح للشاعر إلا بالاختيار الشخصى بين وسائل للتعبير موجودة معدّة مُرَخّص بها من قبل ، وبتهذيب هذه الوسائل عن طريق اكتشاف استعارة أو مجاز جديد مدهش ، أو اكتشاف تلاعب لفظى جديد ، وما أشبه هذا .

ويوازى هذا التكامل فى الصياغة أيضاً تكاملٌ فى الموضوعات . ففى وسع المرء أن يقول بوجه عام ، دون أن يحمِّل الوقائع ما لا طاقة لها به ، إن الموضوع الدائم فى الشعر الغنائى الفارسى الكلاسيكى هو بمثابة نوع من الحديث النفسى Monolog ، لا يحاول فيه الشاعر ، « منطوياً على نفسه » ، أن يغوص إلى عمائق باطنه الذاتى ، إنما يتوجه بالخطاب إلى ذات أخرى بجوار ذاته ، يتحدث إليها ، مستعيناً حقاً بلغة العُشّاق . لكن يجب هنا مرة أخرى أن نتخلص من فكرتنا عن الأشكال الجارية الاستعمال للشعر الغرامى : فإن الأمر هنا ليس مطلقاً أمر أناس أحياء يقفون فى مواجهة بعضهم بعضاً : هنا الشاعر الذى وُهِبَ القدرة على أن يرتفع بالجانب الشخصى فيه إلى موضوعية النَّفَس الشعرى ، وهناك الشخص المحبوب الذى يعترف له الشاعر بحبه إياه . وإنما الأحرى أن يقال إنه كما أن الشاعر وإن ذكر اسمه بطريقة تقليدية متوارثة فى المقطع الأخير من قصيدته ، فإنه يظل عدا هذا غير ممكن إدراكه على أنه شخصية ، لا هو ولا التجربة الحية التى تقوم من وراء قصيدته — وإذا وجدت إشارات عينية إلى شىء من هذا ، فإنها تكاد كلها أن تكون دائماً مجرد عُرْف فى الأسلوب — ، كذلك نرى بالمثل أن الأنت الذى يتوجه إليه الشاعر بالخطاب هو مجرد مقابلٍ غُفْلٍ من الاسم ، وكأنه مجرد صدى لوحدته خالٍ من الشعور . إنه الصديق أو المحبوب على وجه الإطلاق .

لكن ما معنى هذه الصلة بين ذات الشاعر وبين الأنت المطلق — إن صح هذا التعبير — الذى يوجه إليه الشاعرُ الخطابَ ؟ إن النغمة السائدة فى هذا الشعر الغنائى هى الشكوى المبالغ فيها ، الشكوى التى لا تخجل من الإفراط المضحك فى التعبير ولا من أوقح أنواع

التعبير المكشوف الفاضح ، الشكوى من فراق الحبيب ومن جفائه وقسوته ؛ ثم الحنين إلى الوصال — إلى جانب التفجُّع على النعيم المفقود ، دون الفرح بالنعيم الحاضر اللهم إلا نادراً جداً ، بل هو يحاول أن يكدره بالخوف من الفقدان .

وبهذه النظرة فى الميل التعميمى الإطلاقى الموجود فى تصور (الشاعر ل) لمحبوب ، وللعلاقات الغرامية ، يكون الطريق قد فتح أمامنا للإجابة عن هذا السؤال وهو : ما إذا كان الشخص المحبوب المشار إليه فى الشعر الفارسى الغنائى الكلاسيكى هو امرأة أو غلاماً . ولا خطأ أقبح من الإجابة عن هذا السؤال بالمعنى الثانى (أى أن المحبوب غلام) على وجه الإطلاق وبالتالى إدراج الشعر الغنائى الفارسى ضمن نطاق نموذج شعر الغزل بالمذكر ، كما هو مشاهد فى الكتاب الثانى عشر من « منتخبات القصر » *Anthologia Palatina* أو فى « مُذَكَّرات » أبى نُوَاس . نعم إن ثمت شواهد محلية وأجنبية على انتشار حب الغلمان انتشاراً واسعاً فى إيران منذ أقدم الأزمنة (إذ نجده فى الجاتا ، رقم ٧ ٥١ ، ١٢) حتى العصر الحاضر — وحب السلطان محمود الغَزْنَوِىّ لِصَفِيِّه أياز قد دخل فى الموضاعات التقليدية للملحمة الرومنتيكية ، وأوضح من ذلك يظهر فى مذكرات الإمبراطور بابُر Babur التى ألفت حوالى نهاية القرن السادس عشر الميلادى (العاشر الهجرى) ، لكن هذا كله لا يوضح مطلقاً ولا يفسر مشكلة الأسلوب فى الغزل ، خصوصاً إذا لاحظنا أن حب النساء احتفظ دائما بمكانة لا يزحزحه شىء عنها فى شعر الملحمة الرومنتيكية التى عنى القوم بها إلى جانب شعر الغزل . لهذا فإن الأحرى بنا أن نرى غرضاً أسلوبياً معلوماً تماما فى هذا الأمر ، وهو أن الشاعر الفارسى يدع مسألة الجنس الذى ينتسب إليه الشخص المحبوب الذى يخاطبه ، يدعها غامضةً — وهو يجد فى لغته التى لا تفريق فيها ، لا فى الضمائر ولا فى الأفعال ، بين المذكر والمؤنث ، مجالا لهذا لا حدّ له . فإن ميل هذا الأسلوب إلى « سلب الشخصية » وتجريدها هو الذى يرتفع بصورة المحبوب فوق نطاق هذا التميز (بين الذكورة والأنوثة) . حقاً إن من المُسَلَّم به أن الأشكال التى يبدو عليها المحبوب تدل دائما على صورة غلام — المملوك التركى ذى الأربعة عشر عاماً ، الغلام النصرانى ، الساقى ، إلى آخره ، — لكن هذه ليست إلا مجرد أشكال نموذجية تقليدية ، وتزويقات أسلوبية — إن شاء المرء أن ينعتها بهذا النعت — لا تسمح مطلقاً أينما وردت بأن نستنتج منها أنها تشير إلى تجربة حية حقيقية عاناها الشاعر .

بيد أننا إذا أردنا أن نَقْدُرَ حقيقة هذا الشعر حق قدرها فإن علينا أن نعرض لأهم عنصر يدخل فى تركيبه، ولم نذكره حتى الآن، ونعنى به ما تم فى الشعر الغنائى الفارسى من تأليف تركيبى بين الشعر الدينى والشعر الدنيوى، بين الحب السماوى والحب الأرضى، أو بتعبير يتصل بتاريخ الأساليب: استخدام الأسلوب المكتمل التكوين للشعر الغرامى فى التعبير عن الحب الإلٰهى، لكن لا على أساس أنه نشأ تيار خاص إلى جانب شعر الغزل المتوارث، وإنما بالأحرى على أساس أن أسلوب الغزل قد مُزِجَ بعناصر دينية على وجه العموم، صوفية على وجه التخيص. أما أن المؤسس الحقيقى لهذا الأسلوب الجديد الذى يعبر عن الحب الإلٰهى — بوصفه المعنى الباطن فى الشوق الصوفى — بلغة العواطف الأرضية — يجب أن يعدّ هو الشيخ الخراسانى الكبير أبا سعيد بن أبى الخير (المتوفى سنة ٤٤٠ هـ — ١٠٤٩ م)، فتلك حقيقة لا تزال ثابتة حتى اليوم، على الرغم من أن صورته المكتوبة كادت أن تصبح أسطورية[١] شأنه شأن عمر الخيام. ما مقدار الرباعيات الصحيحة بين ما ينسب إليه من رباعيات رائعة؟ هذا أمرٌ لا يعلمه أحد: لكن كما أن عمر الخيام قد صار الحامل فى المقام الأول لكل تلك الرباعيات التى تعبر خصوصاً عن النظرة إلى الحياة على أساس أنها «باطل الأباطيل، وكل شىء باطل» وما يواكب هذا من دعوة إلى انتهاب اللذات اليومية العاجلة («تمتع بيومك» carpe diem)، فإنه يشبه أن يكون قد ربط باسم أبى سعيد بن أبى الخير كل تلك الرباعيات المجهولة المؤلف التى تتغنى بالحب الإلٰهى. ثم إنه بعد أن قام العطار فى القرن الثانى عشر (السابع الهجرى) بتنمية الأسلوب الجديد إلى أعلى درجات الكمال، أصبح ثروة مشتركة بين كل الشعراء الناطقين بالفارسية، وعن هذا الطريق بلغ حقاً نهايةَ ذلك التكامل فى الأسلوب: فقد اتخذت لغة الشعر الفارسى آنذاك مظهرين؛ وكل رمز من رموزها أمكن أن يفهم سواء بحروفه، وبمعنى أعمق؛ والصلة بين الأنا والأنت الذى يتحدث هذا الأنا عنه صار لها وجه مزدوج: حب حقيقى وحب مجازى. ومن ذا الذى لا يتذكر فى هذا المقام تلك المسألة الزائفة الوضع زيفاً تاما والتى تثار دائماً أبداً، مسألة ما إذا كانت قصائد حافظ يجب أن تفهم بمعنى «صوفى» أو بمعنى «دنيوى»؟! إن ازدواج الدلالة الذى

(١) راجع رينولد ألن نيكولسون فى «دراسات فى التصوف الإسلامى» الفصل الأول: R. A. Nicholson: *Studies in Islamic Mysticism*.

أدى إلى وضع هذه المسئلة ، لهو بعينه أهم أداة للتعبير والأسلوب استعملها عن وعيٍ ومهارةٍ تامةٍ صاحبُها حافظ . لـكن على الرغم مما فى تأويلات الشراح الشرقيين الذين ترجموا كل تعبير عند حافظ إلى لغة الاصطلاح الصوفى وفقاً لطريقة أشبه ما تكون باللوحات الآلية ، نقول إنه على الرغم مما فيها من تحذلق وفقدان ذوق ، فإنها مع ذلك أغنى دلالة من المحاولات القريبة لجعل حافظاً من الناسجين على منوال الشاعر أنا كريون . ويكفينا فى هذا الموضوع أن نورد الأوصاف المميزة الرائعة المنطبقة بكل دقة على النقطة الجوهرية التى أبرزها رينولد ألن نيكولسون فقال : « إن كبار شعراء فارس ، باستثناء القليلين [1] ، استعاروا لغة التصوف ونطقوا بلسانه . وهؤلاء ينقسمون أيضا إلى طائفتين : فبعضهم ، مثل حافظ ، يستخدمون المصطلح الصوفى ، والذى اتخذته فرقته من أجل أن تخفىَ على غير العارفين معرفة هذه العقائد ، ليقوم بوظيفة القناع أو مروحة السيدة فى القرن الماضى . فَهُمْ بتعذيبهم القارئ ، وبجعله كأنه معلق بين المادة والروح ، إنما يستثيرون براءته ويضاعفون من لذته . فـكل بيت يكاد يكون مسرحية لاذعة الفهم a play of wit . والحب والخمر والجمال ترسم كلها بأشد الألوان حرارة وإغراءاً ، لـكن مع أناقة فى العبارة بلغت حداً يجعل القصيدة الواحدة بعينها تولد فى أحيان كثيرة نشوة « فى نفس المذنب وسَبَحات سامية فى نفس القديس [2] » .

فمن الجلىّ الآن إذن أن صورة « الخليـل » قد ظفرت بمعنى جديد تماماً بانحياز الشعر الغرامى ناحية دائرة الدين ، فمن ناحيةٍ نشاهد أنه سيخلع على الطبيعة الإلٰهية التى يسعى الصوفى إلى أن يجتذبها إلى وعيه أو أن يسمو إليها ، كلَّ الخصائص والنعوت الخاصة بالمحبوب الأرضى ، بينما يتبدى هذا على العكس الآن بمثابة تجلى الجمال الإلٰهى الخالد . وينضاف إلى هذا أخيراً عامل اجتماعى : هو الشكل الخاص بالحياة الاجتماعية عند الصوفية الذين بينهم يتوارث المذهب وتُلَقَّنُ الطريقة الصوفية ، ومن المعروف أن هذا الأمر قد اتخذ شكل الصلة بين الشيخ (شيخ ، پير ، أستاذ مُرْشِد ، إلخ) وبين المريد . ومن هنا أخذت صورة « الخليل » ملامحها الحاسمة التامة : فهو ليس فقط المحبوب الأرضى ، وليس

---

(١) لست أعرف أن ثمت استثناءاً لهذا فيما بعد القرن الثانى عشر (السادس الهجرى) .

(٢) « قصائد مختارة من ديوان شمس تبريز » (سنة ١٨٩٨ ص XXV وما يليها : R. A. Nicholson : *Selected Poems from the Divani Shamsi Tabriz* .

فقط حامل الجمال الإلٰهى ، وإنما هو أيضاً فى الوقت نفسه الشيخ المحبوب الممجد غالباً إلى درجة تقرب من التأليه . و بقدر ما تعددت جوانب الفكرة عن الشيخ ، تعددت الجوانبُ كذلك بالنسبة إلى الفكرة الخاصة بـ «الصديق» : وهو إما أستاذ حاضر — مثل شمس الدين التبريزى بالنسبة إلى مريده جلال الدين الرومى — أو أستاذ ماضٍ إما أن يكون مؤسس الطريقة ، أو يكون — بالنسبة إلى الشيعة — الإمامَ أو علياً ، أو يكون النبى أو حتى وليًا من الأولياء السابقين ، يربط الشاعر نفسه به برباط روحى ، مثلما تعلق العطار بالحلاج(١) ، وإن لم يكن ولد إلا بعد استشهاد الحلاج بمائتى سنة .

وهذه العوامل كلها تجعل من المفهوم الآن كون الصلة بالمرأة قد اختفت تماما فى الشعر الغرامى الفارسى ، — بعكس الشعر عند العرب ، إذ اتخذ من الأسماء التقليدية فى التشبيب وفى الشكوى الغرامية فى مطلع القصيدة العربية القديمة رموزاً على المحبوب الإلٰهى — ، بينما نجد أن « الخليل » لما يرمز إليه برمز أرضى لا يبدو إلا فى صورة غلام . بيد أنه ليس هنا مجال بيان النتائج التى نجمت عن استبعاد المرأة والغرام النِّسْوى من الشعر الغنائى الفارسى ، و — عن طريقه — من الشعر الغنائى التركى الكلاسيكى هو الآخر ، فما لنا هنا أن ننظر فى هذا الأمر بالتفصيل . إنما نكتفى بأن نلاحظ خلو الملحمة الرومنتيكية أيضاً من الحديث عن الشعور باحترام خاصٍّ وقداسة نحو المرأة ، وما يستتبع هذا من موقف قِبَلها إنسانىٍّ خالص . ومن المفيد كل الفائدة أن نقارن ، من وجهة النظر هذه ، بين ملحمتين شهيرتين ذواتى موضوع واحد ، هما قصائد كل من الفردوسى والجامى فى يوسف وزليخا . وبهذا نكون قد بيّنا واحداً من أهم الأسباب فى وجود الزخرف العديم الحياة الذى لم يستطع أن يتخلص من تحجره كأنه قناع له ، تحجره الذى لم ترفع من قناعه وفرةُ الصور والأنغام ،

(١) راجع ماسينيون : « عذاب الحلاج » ص ٤٣٦ وما يتلوها . وفى هذا الصدد تفضل الأستاذ ماسينيون فذكرنى بما شهد به جلال الدين الرومى وأورده الأفلاكى (ثم عنه نقل جامى ، راجع ج . روزن : « المثنوى » كه G. Rosen, *Mesnevi* XXV) . ولقد وجدت ذلك فى نشرة رد هوس (« المثنوى ، الكتاب الأول ، سنة ١٨٨١ J. Redhouse : *The Mesnevi*) ، ص ٩١ وما يتلوها . — ولم يتيسر لى الاطلاع على النشرة الجديدة التى قام بها كليمان هيوار Cl. Huart (راجع مجلة « الإسلام » ج ١٣ ، ص ٣٨٠ ، تحت رقم ٢٦٤) . ويلوح أن هذا النبأ غير موجود فى الترجمة التركية التى أشرنا إليها من فوق ص ٤٨ تعليق ١ . فجلال الدين قبل وفاته بقليل يتوجه بالخطاب إلى تلميذه قائلا : « وأصبحت المرشد الروحى والأستاذ لهذا الشيخ ، كذلك أنت كن معى أبداً مهما يحدث ، وتذكرنى حتى أتجلى أمامك ، على أية صورة كان ذلك التجلى » .

هذا الزخرف الموجود فى الشعر الغنائى الفارسى ؛ و بيّنا كذلك فى الوقت نفسه العلّة فى غرابته الشديدة ، أجل بل فقره إذا ما قورن بالشعر الغربى الذى فيه منذ هوميروس أصبح الاعتراف بالأنوثة ، بما هى أنوثة و بكل خصائصها الذاتية التى لا تقهر ، واحداً من الشروط الأساسية لتكوين صورة ظاهرة عضوية عن الإنسان وما هو إنسانىٌّ عامة ، وتبعاً لهذا أصبح واحدة من بين نقط البدء فى التحرر الروحى والمعنوى للانسانية الغربية .

ومن النقطة التى تابعنا إليها تطور صورة « المحبوب » (الخليل ، الصديق) ، يتجلى بوضوح الآن أن ثمت اتفاقاً مطلقاً فى المضمون بين هذه الصورة وصورة الإنسان الكامل . فكما أن الإنسان الكامل يحمل ملامح الولىّ ، كذلك يحملها « المحبوب » . وغنوص ابن العربى لم يقدم إلى الشعر الفارسى شيئاً آخر غير التأسيس النظرى الكلى والتفسير لرمزه (رمز هذا الغنوص) المركزى الكامل التكوين من ناحية الأسلوب . و بهذا يفسر التأثير الهائل الذى كان لابن العربى فى الشعر الفارسى .

وقبل أن نوضح هذا التأثير بضرب مثالين عليه ، علينا أن نقدر بإيجاز جانباً من هذا الأمر لم يبرز إبرازاً كافياً بوجه عام . فقد رأينا أنه سار مع تناقص الجانب الدينى الخالص فى فكرة الإنسان عند ابن عربى جنباً إلى جنب تشكيلٌ نظرىٌّ ومغالاةٌ فى تلك الفكرة أفضيا بها إلى طبع الإنسان بطابع المطلق : فالله قد استحال إلى تصور أجوف غير شخصى ملازم للانسان الكامل ، ولم يعد إلا مجرد اسم تعسفى للدلالة على حقيقة ميتافيزيقية ، لا رب الخلق ذا الجلال والإكرام والرحمة . ونحن لم نظفر بنظرة كاملة عن الفارق الأساسى بين التقوى الصوفية و بين التفسير الغنوصى للعالم فى الإسلام إلا بفضل كتاب ماسينيون عن الحلاج . والأمر ليس على خلاف هذا فيما يتعلق بالطابع الدينى للشعر الغنائى الفارسى : ففيه نرى تقدما فى التصاعد بالشعور الذاتى بالشخصية الشعرية من ناحية ، و بخلع صفة المطلق على المحبوب ومِنْ خجَلٍ بعدُ مما يجر إليه هذا من تجديف كامل (فى حق الألوهية) . وليس من الممكن مطلقاً أن نتحدث بعدُ هنا عن موقف دينى بالمعنى الحقيقى : فاللغة والرموز الدينية لم تَعُدْ بعدُ من جانبها إلا مجرد أدوات للتعبير فى يدِ ذاتيةٍ تَصّاعَدُ إلى اللامحدود ، بل إلى ما هو محل جاف ، ذاتية لا ترى بعدُ غيرَ نورها هى ، ولا تسمع غير صوتها هى ، فاختفى عندها اللهُ والعالمُ والإنسان . وما على الإنسان إلا أن يقارن بين قصائد ناصر خسرو — وهى

قصائد فريدة فى بابها ، وإن كانت ليست من طراز عال كثيراً من الناحية الفنية الخالصة — نقول أن يقارن بين قصائد ناصر خسرو فى تقواها القلبية الطاهرة المستقيمة وبين الشعر الغنائى الصوفى المتأخر فى أوج كماله الشعرى ، كيما يرى أن بينهما بُعْدَ ما بين السماء والأرض . ومن الأمور المميزة هنا على وجه التخصيص تطور كتب مناقب الأولياء : فبينما نجد فى مجموعة الأساطير التى رواها العطار — وإن كان ذلك ليس بدون استثناء — رجالا ممتلئين بالحياة وبالوجد الإيمانى الملتهب والحب الإلهى المتقد — وإن كنا مع ذلك نشاهد بوضوح كبير ميلا عنده إلى الرد إلى نموذج واحد وأسلوب عام واحد (مشترك بين جميع أولئك الرجال) ، نشاهد عند الأفلاكى ، واضع تراجم أتباع جلال الدين الرومى ، وعند جامى فى « نفحات الأُنْس » أن الصورة فوق الإنسانية واللاإنسانية للانسان الكامل السائد المنتظم العالمين الروحى والأرضى هى التى على غرارها ترسم صور الشخصيات المفردة ، ترسم على نحو يمحو ملامحها الفردية الإنسانية[1] .

ويمكن أن نعد القصيدة التعليمية ، المشار إليها من قبل ص ٤٧ والتى نظمها محمود شبسترى ، موجزاً لهذه النظرة فى الكون ، هذه النظرة الرائعة برغم كل شىء ، وموجزاً يظهر بوضوح مضمونها النظرى كما يُظهر أيضاً ممكناتها الخاصة بالتعبير الشعرى ؛ وهى قصيدة ذات قيمة شعرية رفيعة ، بعكس غالبية القصائد التعليمية فى الأدب الفارسى . فالنزعة الإطلاقية عند ابن عربى قد طومن من حِدّتها ، كما هو الشأن أيضاً عند الجيلى : فالفكرة

---

(١) هذه الأشياء كلها تحيا من جديد اليوم بين ظهرانينا — وليسمح لنا بالإشارة فى هذه المناسبة إلى الانطباق حتى فى التفاصيل بين نظرة الغنوص الإسلامى فى الوجود ، وبين مذهب دائرة (أتباع) استفن جيورجه ، كما يبدو معبرا عنه فى الكلمات القدسية ἱεροὶ λόγοι لفولترز (« السيادة والخدمة » ، الطبعة الثانية سنة ١٩٢٠ F. Wolters : *Herrschaft und Dienst*) وفريدرش جوندولف («جيورجه» ، ١٩٢٠ F. Gundolf : *George*) . فالنظرة الشاملة الممزوجة بعناصر شعرية ودينية ، واللغة المتسترة ذات الجهاز الضخم من الرموز ، والانفعال المستمر العاطفى فى داخلها ، مما هو متحقق خصوصاً فى الكتاب الأول — وهو كتاب ترجمته إلى العربية أسهل من ترجمته إلى اللغة الألمانية الجارية — وفن التأويل الرمزى لمؤلفات جيورجه ، ويمكن أن يقوم إلى جوار « تفسير » ابن عربى ، ثم التصورات الأساسية (عند جوندولف Gundolf) ، مثل الإنسان الخالد "Ewiger Mensch" (= الإنسان القديم) و « الإنسان الشامل » "Gesamt - mensch" (= الإنسان الكلى) ، ثم أخيراً وقبل كل شىء السر الذى يقوم فى مركز المذهب وهو عبادة — عبادة غير مجازية — صورة غلام مؤلهة ، — كل هذه التهاويل لا تجد نظائرها فى الحضارة اليونانية القديمة أو عند أفلاطون كما يزعم حواريوه ، إنما توجد هذه النظائر فى انحلال الغنوص الشرقى .

السائدة (فى قصيدة شبسترى) هى النظرة الواحدية الدقيقة إلى الوجود الإلٰهى الأوحد ، وما الوجود الفردى فى مقابله إلا مجرد وهم يجب القضاء عليه عن طريق معرفة الحقيقة . وهو فى المسألة الرابعة من المسائل الخمس عشرة التى منها تتكون هذه القصيدة يعرّف الإنسان الكامل (« مَرْدِ تمام » فى البيت رقم ٣١٢ ، « إنسانِ كامل » فى البيت رقم ٣١٧) بأنه ذلك الذى يسلك الطريق المزدوج ويخترقه : نازلاً إلى عالم الكثرة والتعدد فى الظواهر والذنوب حتى يبلغ أعمق عمائقه ، ثم صاعداً إلى النور والوحدة الإلٰهية . والنص يقول (أبيات من ٣١٧ إلى ٣٣٩) :

« ألا فلتَعْلم إذن من ذا الذى أتى الوجود ، وقد ولد ليكون الإنسان الكامل . بدأ يتجلى فى القالب ، ثم وهبته روح (الحياة) قوة الاستعداد . وتلقى مِنْ لَدُن القدير حرية الحركة . فرفعه الله إلى مكانة حامل الإرادة . وفى الطفولة انكشف له إدراك العالم ، وتحقق فيه بالفعل هَمْسُ الكون . فلما ترتبت لديه الجزئيات ، شق الطريق من المركبات إلى الكليات . هنالك تولاه الغضب والشهوات ، وعنها انبثق البخل والطمع والكبرياء . فتولدت فيه الصفات الذميمة ، وصار أسوأ من الحيوان والجن والدواب . كان هذا هو الدرك الأسفل فى انحداره ، فى الطرف المضاد لمقام الوحدة (الإلٰهية) . فحدثت عنه جملة من الأفعال ، كان فيها على النقيض من نقطة الابتداء . فإن بقى مغلولاً فى هذه الأحابيل[1] ، بقى فى ضلاله فى مستوى أقل من الحيوان ؛ أما إذا لقيه نور وارد من روح العالم ، صادر عن فيض الألطاف المُنجِّية أو من انعكاس البرهان [أى إشراق أو إقناع البرهان العقلى] ، صار قلبه من أصفياء الخير الإلٰهى وعاد أدراج السبيل الذى أتى منه . فبإغراء اللطف أو بيِّنة البرهان يجد الطريق إلى بيِّنة الإيمان . فيقْفِل راجعاً من سجن الجحيم ، جحيم الفُجَّار ، ويتوجه بنفسه إلى علِّيين الأبرار . هنالك يبلغ حال التوبة ويصبح من المصطفين من بنى « آدم » ،

(١) من الأمور التى تسترعى الانتباه تماماً اختلاف زمان الفعل ابتداءاً من هذا البيت (رقم ٣٢٦) . وترجمة وتيلد قد أغفلت هذا الجانب : ذلك أن العملية الموصوفة هنا هى من ناحية حادث أسطورى وبالتالى زمانى — لأن « الأسطورة » تجرى دائما فى زمان شبه تاريخى — ، وهى من ناحية أخرى حاضرة وفوق الزمان ، بوصفها موضوع « معرفة الإنسان لنفسه بنفسه » γνῶθι σεαυτόν ، وإذن هى « سر » Mysterium . فنحن هنا بإزاء نص الازدواج فى المظهر ، الذى بينه ريتسنشتين بالنسبة إلى أسطورة الإنسان الأول المانوية .

فيتطهر من السيئات ، ويصعد إلى الأفلاك السماوية كما صعد النبى « إدريس » (= هينوش) . و إذا ما تحرر من الصفات الذميمة ، ظفر مثل نوح بالحياة . هنالك لا تكون له قوة جزئية (أى وجود ذاتى) إلى جانب الكل ، ومَثَلُه مَثَل « خليل الله » (= إبراهيم) يوهب الخُلة الكاملة بينه و بين الله . وترتبط إرادته بمراد الله ، فيدخل الباب الأعلى مثل « موسى » . ثم يلتمس التحرر من علمه الذاتى و يصبح كائناً سماوياً مثل النبى « عيسى » . ثم يدع وجوده نهباً للفناء الكامل ، ويقوم بالمعراج على آثار « أحمد » (= محمد) . فإن اتحدت نقطة ابتدائه مع نقطة انتهائه ، لم يبق ثمّ (أى فى مقام القرب من الله الذى وصل إليه) مكان لمَلَكٍ أو نبى » .

تلك الفقرة أوردناها هنا — بلا تفسير تفصيلى يَجُرُّ بنا بعيداً جداً — لأنه لا تزال ترف فيها أسطورةُ الهبوط والإيقاظ والعَوْد للانسان الأول ، بالرغم مما علاها من طلاء شعرى ، إلا أن هذه الأسطورة تتراءى فيها على نحو لا سبيل معه إلى النكران . وما ورد فيها من ذكرى أسطورة المعراج — و يلاحظ أن الأنبياء السبعة قد انتظمتهم سلسلة تصاعدية بوصفهم ممثلى مقامات الغنوص — إنما مصدره ابن العربى ، حيث تلعب عنده فكرة المعراج دوراً خطيراً : فكتابه المقروء أكثر من غيره ، وهو « فصوص الحكم » ، يتحدث عن مراتب الوحى الإلهى (التنزيل) ، وكل مرتبة منها يمثلها نبى ، ولهذا نراه يضع كل فصل (أو فص) تحت اسم نبى من الأنبياء .

والمسائل الثلاث الأخيرة من قصيدتنا هذه تعالج الرموز الغرامية الصوفية وتفسيرها . ولن نستطيع هنا الخوض فى هذا ؛ وهو فى هذا الصدد يتناول بالتفصيل هذه الرموز على أنها تدل على صورة « المحبوب » . بيد أننا نفضل الإهابة ، فى سبيل إيضاحها ، بأعظم شاعر صوفى عند الفرس ، ألا وهو جلال الدين الرومى ، وهو فى الوقت نفسه يهيئ لنا الفرصة لتحقيق مسألة تاريخية تقليدية ليست بعديمة الأهمية .

وليس من شك مطلقاً فى أن جلال الدين الرومى — وهذا أمر لم يُفصَح عنه بعدُ ، فيما أعلم — قد خضع لتأثير ابن العربى المباشر . فقد روى لنا الأفلاكى [1] ، ومن الواضح

(١) ردهوس : المثنوى ، ٢٤ ؛ قارن نيكولسون ، « قصائد مختارة » ص به تعليق ٣ XV .

أن ذلك كان بعد وفاة والد جلال الدين فى سنة ٦٢٨/١٢٣١ ، أن جلال الدين قد خرج من قونية قاصداً دمشق فأقام فى دمشق سنوات عديدة ، — حيث كان ابن العربى فى ذلك العهد نفسه يقضى السنوات الأخيرة من حياته . ويؤيد هـذا ما ورد صراحة فى النسخة التركية من «المناقب» (انظر قبل ص ٥٩ تعليق ١) ص ٢٦ من أن « سيدنا » (هنكيرمز) لما أقام فى دمشق كان على صلة وثيقة بالشيوخ الذين كانوا هنا ، ومن بينهم يذكر أسماء ابن العربى وتلميذيه صدر الدين القونوى وأوحد الدين الكرمانى (راجع قبل ص ٤٧) . كما يروى الأفلاكى أيضاً إنه التقى فى دمشق أيضاً لأول مرة بشمس الدين التبريزى الذى أصبح شيخه فيما بعد . وبعد وفاة ابن العربى (سنة ٦٣٨/١٢٤٠) ارتحل صدر الدين القونوى إلى قونيـة — وهناك كان فخر الدين العراقى ممن حضروا مجلسـه ، راجع قبل ص ٤٧ — وبقى فيها يتولى التدريس إلى أن أدركته المنيّة فى نفس السنة ، سنة ٦٧٢/١٢٧٣ ، التى توفى فيها جلال الدين الرومى قبله بقليل . ومعنى هذا أن جلال الدين وأهمّ مفسر لابن العربى قد عاشا أكثر من جيل الواحد قرب الآخر مباشرة ، والنسخة التركية من « المناقب » تقدم شواهد عديدة على وثاقة الصلة بين كلا الشيخين : صفحات ٨٨ ، ٩١ وما يليها ، ١١١ وما يليها ، وفى هذا الموضع الأخير يرى أنه حدث ، أثناء تهيئة دفن جلال الدين الرومى ، أن كان الصدر الرومى (= صدر الدين القونوى) يتهيأ للصلاة على جلال الدين صلاة الجنازة ، فسقط مغشياً عليه ، لأنه رأى طائفة من الملائكة يشاركون فجأةً فى الصلاة . والسرّ فى الغفلة عن هذه الصلة الوثيقة الخطيرة الأهمية بين جلال الدين وبين ابن العربى ، بالرغم من وضوحها كل الوضوح ، هو فقط أن الاهتمام بابن العربى ودراسته لم ينشأ إلا متأخراً فى السنوات الأخيرة . ذلك أنه بإثبات هذه الحقيقة أصبحنا مطالبين بأن نرد إلى ابن العربى تلك العناصر الغنوصية البارزة فى شعر الجلال الرومى ، كما هو ظاهر خصوصاً فى أشعاره الغنائية ، بينما هو استوحى فى « المثنوى » « الحديقة » لسنائى و « منطق الطير » للعطار .

وآية هذا كله غزليتان من أجمل غزلياته نقدمهما هنا فى ترجمة حرفية ، هما الغزليتان رقما ١٧ و ٤١ فى المجموعة المختارة البديعة التى اختارها رينولد ألن نيكولسون . وفيها تصوير عينى للنغمات الرئيسية السائدة فى الشعر الغنائى الصوفى الكلاسيكى ، يواكب بعضها بعضاً :

فى الأول منهما الأنا المتكلم هو بعينه الإنسان الكامل ، وفى الأخرى تحتل صورة « المحبوب » مركزَ الصدارة ، لكن على نحو يجعل صورة الشيخ تبدو فى النهاية فى كلتا الحالتين : هناك مكان الأنا ، وهنا مكان الأنت . والقاعدة الراسخة تقضى على الشاعر الفارسى بأن يذكر اسمه المستعار فى الزوج الأخير من الغزلية . وجلال الدين فى غالب قصائده يضع ، مكان اسمه هو ، اسم ذلك الشيخ (الدرويش) العجيب ، شمس الدين التبريزى ، الذى يطلق عليه جلال الدين اسمَ « شمسِ تبريزِ » [« شمسُ (مدينة) تبريز »] ، والذى كان أصغر من جلال الدين نفسه بعشرين سنة ودخل حياة جلال الدين « كشمسٍ بدلت عنده وجه الدنيا »(١) . وهو يقصد من هذا أن يقول إنه يريد أن ينسب قصائده كلها إلى شيخه الذى عن روحه انبثقت ، فهى مِلْكه ، وفى الوقت نفسه يتمكن بهذا من أن يضم القصيدة الواحدة تحت لواء موجة شعرية واحدة : فالقصيدة كلها فيض زاخر من الحماسة تجرى إلى مستقر له هو ذلك الاسم الذى تبلغ الذروة فيه . ونعود فنؤكد مرة أخرى أنه ليس فى وسع أية ترجمة أن تعطى صورة ، ولو تقريبية ، عن روعة هذه الأشعار الفارسية(٢) .

— ١ —

كُنتُ فى اليوم الذى لم يَكُنِ

فيه إسمٌ بعدُ أو مَن يكتنى .

مِن لَدُنَّا قد تجلَّى

كُلُّ إسمٍ ومُسَمًّى ،(٣)

---

(١) فلنبرز هنا عبارة من بين الأوصاف المميزة الجميلة التى كرسها نيكولسون فى الكتاب المذكور ، ص يح XVIII : « كانت حماسته الروحية الهائلة ، القائمة على أساس الاقتناع بأنه كان لسان الألوهية المختار وأداتها ، تلقى مسا من السحر على كل أولئك الذين كانوا يدخلون فى الدائرة السحرية لقدرته » .

(١) أجمل وأدق ترجمات للشعر الغنائى الفارسى عرفتها هى ترجمات رينولد نيكولسون فى ملحق نشرته : « قصائد مختارة » ص ٣٤٢ وما يتلوها ، وفى كتابه « ترجمات لشعر ونثر شرقيين » (سنة ١٩٢٢) .

(٢) فيما يتعلق بالمعانى التى بحث فيها ابن عربى بالتفصيل لكلمتى : « اسم » و « مسمى » راجع نيكولسون : « دراسات فى التصوف الإسلامى » ص ٩٣ ، ونيبرج : « رسائل صغيرة لابن عربى » ص ٥٧ ، وكذلك ماسينيون : « كتاب الطواسين » ص ١٥٣ ، و « عذاب الحلاج » ص ٦٩٨ وما يتلوها .

ذات يوم يستكنُّ
لا « أنا » فيه و « نحن » .
كُشَّةُ المحبوب كانت آيةً
فى تجليها ، ولكن لم تَكُنْ[1] .
قد تقصيتُ النَّصارى والصليب ،
وحبيبى لم يكن فوق الصليب .
وإلى المعبد والدير قصدتُ[2] ،
بيد أنى أثراً ، لا ، ما وجدتُ .
قندهاراً ثم أجبالَ هَرات
زرتُ ، لم أبصره فى تلك الجهات .
يائساً صَعَدْتُ فى أجبال قاف :
لم أجد ثَمَّ سوى العنقا أناف[3] .
وإلى الكعبة أسرجتُ المطايا
لم أجده ثَمَّ مقصودَ البرايا[4] .
وبحثتُ فى ابن سينا ،
لم يكن عند ابن سينا[5] ،

---

(١) اقرأ مُظْهَر (أو مُظْهِر) بدلا من « مَظهر » ؟ — الكُشَّة (سر زُلْف) وهى الخصلة من الشعر فى مقدم الرأس ، وتغطى الوجه — هى كما يفسرها محمود شبسترى فى البيت رقم ٧١٩ وما يتلوه — رمز للظاهر الذى يحجب الوجود الحقيق .

(٢) « بتشانا » و « دير كهان » هما رمزان إلى الديانتين البوذية (أو المانوية ؟) والزرادشتية .

(٣) هذه الفكرة لا يمكن هى الأخرى أن تفهم إلا على أساس غنوص ابن العربى ، فعنده — راجع نيكولسون ، « دراسات فى التصوف الإسلامى » ص ٨٣ ، ٩٣ — أنه بالنسبة إلى الله وحده تكون الماهية هى الآنية (الوجود) ، والاسم (الله) هو المسمى ، بينما نشاهد أن الماهية التى لا وجود لها تمثل لها دائماً وبصورة مطردة باسم العنقاء ، وهى طائر أسطورى يسكن فوق جبل قاف ، وهى اسم على غير مسمى . قارن شبسترى ، البيت رقم ٧٠٥ وما يليه : « لا فاصل بين القديم والحادث ، لأن اللاموجود لا يستمد البقاء إلا من الموجود . الأول هو الكل ، وهذا (أى الحادث) يشبه العنقاء ؛ وكل اسم ما خلا الله هو بلا مسمى » .

(٤) « مقصود البرايا » وصف للكعبة (المترجم) .

(٥) ابن سينا يذكر هنا بوصفه ممثل الحكمة الدنيوية التى تحللت من آراء الوحى والإشراق .

صرتُ حتى « قاب قوسين[١] » فما
شِمْته بالعـــرش فى أعلى السما ؛
عندها أبصرتُ فى قلبى أنا
فتجلى فيــــه لا فى غيره :
ليس سكرانُ يضاهى فى الدُّنا
شمسَ تبريزَ بصافى طُهْرِهِ[٢] .

— ٢ —

شاهدتُ ، لما غدا للبيت ، محبوبى
يشــدو بقيثاره ألحانَ تطريب .
بنقرةٍ كلهيب النار تضـطرمُ
تلك الأغانى ، وليلُ اللهو محمومُ .
بالساقِ غَنّى عراقيا[٣] ، يغـازله
وقَصْدُه الخمرُ ، بالساقى تعلّله .
الساقِ بَدْرٌ ، وفى يمناه إبريق
أتى به من زوايا الأرض ، مَصْفوقُ
وصبَّ خمراً بكاسٍ شعَّ أولها ، —
فهل رأيت المياهَ ، النارُ تشعلها ؟

---

(١) راجع ماسينيون : « كتاب الطواسين » ص ١٦٦ ، و « عـذاب الحلاج » ص ٨٤٦ وما يتلوها ، لبيان التأويل الصوفى لهذا اللفظ المستعار من وصف المعراج فى سورة النجم (آية ٩) على أساس أنه رمز لمنزلة القرب من الله التى يبلغها الإنسان الـكامل . وراجع ، فيما يتصل بتكوين ابن العربى لمذهبه الغنوصى فى المعراج ، أسين بلاثيوس : « أخرويات إسلامية فى الـكوميديا الإلهية » ص ٦١ وما يتلوها Asin Palacios : *Escatología* . وشبستری فى البيت رقم ١٩٩ يتلاعب بالألفاظ على نحو لا يمكن ترجمته (فى الألمانية ، لا العربية) حين يقول : « اهجر « كاف » زاوية الـكونين ، واهبط إلى «قاف» قرب قاب قوسين » .

(٢) يشرح نيكولسون المقطع الأخير شرحاً جيداً فيقول : « لما كانت الذات والموضوع ، المحب والمحبوب ، شيئا واحداً حقاً . . . ، فإن الحب نفسه لا يمكن أن يحمل على أى كائن فيما عدا الأحد ، الذى يرمز إليه هنا بشمس تبريز » .

(٣) يقصد أنه عزف لحنا من نوع اللحن العراقى (المترجم) .

وقدم الـكأس للعُشّاق عُنّابا
ثم انثنى لاثماً أرضاً وأعتابا .
تناول الـكأسَ من ساقيه محبوبى
ثم احتسى فجَرَىٰ فى الوجه تلهيبُ
لما رأى حُسْنَهُ أنحى على اللاحى :
« ما كان مثلى ، ولن يُلْقَىٰ مدى الدهر ؛
إنى أنا الشمس ، « شمسُ الحق » ، يا صاحى !
عِشْقُ المحبين ، تبدو الروح فى سيرى »[١]

وجيته فى القسم الثالث من « الأمثال والتأملات » *Maximen und Reflexionen* يقدم تعريفاً للتصوف عامة ، وتحديداً للفارق بين النوع الشرقى منه و بين النوع المسيحى ، فيقول : « كل تصوف علوٌّ Transzendieren وتحلل من كل الشئون الدنيوية التى يعتقد المرء أنه تركها وراءه ظِهْرِيا . وكلما عظم ما يعزف عنه المرء وأثرى ، ازداد الثراء فى إنتاج الصوفى ، — ولهذا فإن للشعر الصوفى الشرقى[٢] هذه الميزة الـكبرى وهى أن ثروة العالَم التى يزهد فيها المريد تظل دائماً مع ذلك طوع أمره . ومن هنا فإنه يجد نفسه دائماً أبداً غارقا فى الفيض الذى يهجره ، ويرتع فى بحبوحة ما يود التحرر منه . — ولا مجال لوجود صوفية مسيحيين ، لأن الدين (المسيحى) نفسه يقدم أسراراً . ولهذا تراهم يوغلون دائماً فى التجريد الأجوف الجاف ، وفى هاوية الذات » .

---

(١) سحر هذه القصيدة آت خصوصاً من توالى صور مختلفة فى الظهور ، ولـكنها واحدة فى نهاية الأمر : المحبوب الذى يدرك نفسه على أنه بعينه شيخ العصر وشمس الحق — أى « الشمس التى تشرق من تبريز » ، كما يرد فى موضع آخر — ، والساق الذى يقدم خمرة الحب الصوفى وهو أيضاً فى الوقت نفسه صورة المحبوب والشيخ ، لـكنه هنا يجثو أمام « المحبوب » ، — والعشاق ، وأخيراً أنا (ذات) الشاعر الذى يتحد بهؤلاء جميعاً ويضمهم معا .

(٢) لعل جيته يفكر هنا لا فى حافظ وحده بل وأيضاً فى جلال الدين ، وقد عرفه جيته عن طريق كتاب « تاريخ فنون القول الجميلة فى فارس » ليوسف فون همر ، سنة ١٨١٨ ؛ Hammer : *Geschichte der schönen Redekünste Persiens* ، وكذلك عن طريق الأشعار الرائعة التى نظمها ريكرت Rückert سنة ١٨١٩ على غرار أشعار جلال الدين .

وهذه الكلمات الأخيرة تنطبق على أشكال التصوف النظرى التى عرضنا لها هنا آخر الأمر — وهى لم تعرف لأول مرة إلا بفضل كتاب « التصوف » لتولك Tholuck : *Ssufismuns* وقد ظهر سنة ١٨٢١ و « مجموعته المختارة » *Blüthensammlung* التى ظهرت سنة ١٨٢٥ فلم يكن لهما أن يدخلا بعدُ فى دائرة نظر جيته — ، نقول إنها تنطبق عليها إلى حد ما ، ولا يكاد يشاركها ، فى هذا الانطباق ، أية ظاهرة روحية أخرى فى داخل دائرة حضارة البحر المتوسط . ولو شاء المرء أن يقول عن أية حركة روحية فى هذا العالم (عالم حضارة البحر المتوسط) الذى وحَّدَتْ بينه مشاركته فى التراث اليونانى المشترك ، إذا شاء أن يقول عنها إنها تغرق فى « هاوية الذات » وتنتهى ، فتلك هى حركة التفكير الدائر حول الإنسان الكامل . وليس ثمَّ سبيلٌ يؤدى من هذا التفكير إلى الفكرتين الرئيسيتين فى الحضارة الغربية وهما « حرية الرجل المسيحى » والشكل الإنسانى النزعة للعلم والحياة ، كما أنه ليس ثم سبيل يفضى من الولىّ والشيخ ، الذى يحمل طابع الإنسان الكامل ، إلى الشكل المشروع الوحيد للسلطة الروحية فى الغرب : وهو « المُعَلِّم » Lehrer ، كما يتمثل فى سقراط ، — فى سقراط هذا الذى يتبدى منذ أوائل أوربا الحديثة لكل جيلٍ من جديد على أنه المعلم وكفى ، بينما هو قد نظر إليه فى الإسلام على أنه زاهد متبتِّل تروى عنه ميتافيزيقا تهويلية وزوج من الأمثال (الشهرستانى ، ص ٢٧٨ وما يتلوها) . وفى نفس الوقت الذى احتلت فيه صورة الكون كما رسمها ابن العربى مركزَ الصدارة والسيادة فى العالم الإسلامى كان أعظم شعراء الإنسانية فى الغرب يقوم برحلته خلال الممالك الثلاث ، ويخيل إلينا أن تحديد الأماكن يدل على وجود أشياء مشتركة بعيدة المدى بينه و بين صورة العالم كما رسمها ابن العربى ، — لكن (يجب أن يلاحظ أن) دانته Dante لم يسلك هذا الطريق كيما يُفنِي نفسه فى الشعور الكلى للإنسان الكامل ، وإنما (فعل ذاك) « طاهراً متأهّباً للسمو إلى الأفلاك » "puro e disposto a salire alle stelle" .

— ٧ —

ملحق : نشيد مانوى

استطاعت الأبحاث التى قمنا بها هنا أن تلقى بعض الضوء على مشكلة تأثيرات المانوية فى الإسلام . ومن بين المسائل المهمة الغنية بالنتائج جداً التى يمكن أن نبحث فيها هنا ، وهى مسألة التأملات فى الهيولى الأولى الروحية للغنوص الإسلامى ، الذى يشاهد فيه ، إلى جانب العناصر « الأنباذوقليسية المنحولة » التى تعمق بحثها أسين پلاثيوس[١] والعناصر الأفلاطونية المحدثة التى أبرزها نيبرج[٢] ، استمرار وإتمام لا شك فيه « للأرض النيِّرة[٣] (« روشن زميغ » وغيرها فى شذرات طُرْفان ، و « أنرا ضنهورا » عند ثيودورس بَرْ كونى ، و « الأرض النيِّرة » فى « الفهرست » لابن النديم) .

نقول إن هذه المسألة هى من التعقيد بحيث لا يمكن هنا الخوض فيها . وفى مقابل هذا أودُّ أن أدرس قطعة ثمينة من الشعر المانوى ، فيها أرى سلفاً للشعر الصوفى الغرامى فى الإسلام الفارسى . ولقد اتضحت فى الأيام الأخيرة الأهمية الكبرى التى للمانوية بالنسبة إلى الفن الإسلامى ، اتضحت من وجوه عديدة . فقد أصبح من اليقين — بفضل الأبحاث الممتازة التى قام بها ا . فون لو كوك A. von Le Coq[٤] فى ميدان فن المُصَغَّرات المانوى ، أن فن المصغرات Miniaturen فى الإسلام قد نشأ عن فن المُصَغَّرات المانوى . كذلك أرى من المحتمل أن يكون قد حدث تأثير مانوى فى إدخال الموسيقى الصوتية والآلية (السماع)[٥] فى مجالس

---

(١) « ابن مسرة ومدرسته » ، فى مواضع مختلفة .

(٢) « رسائل صغيرة لابن عربى » ، ص ٥٤ وما يتلوها ؛ ١٤٥ وما يتلوها .

(٣) راجع فى فليجل : « مانى » ، فهرس الأعلام تحت المادة .

(٤) «المصغرات المانوية » (١٩٢٣) *Die manichäische Miniaturen* ، خصوصاً ص ٢٠ ، وراجع فى هذا ارنست كينل : « فن رسم المصغرات فى الشرق الإسلامى » E. : Kühnel : *Miniaturenmalerei im islamischen Orient* ص ١٨ . وآمل أن أتقدم بجديد عما قيل فيما يتصل بـ « مانى الرسام » ، ومن بين ذلك أسطورة شائقة تدور حوله ورادة فى « اسكندر نامه » لنظامى .

(٥) راجع فيما يتصل بهذا فى المقام الأول ماسينيون « بحث فى نشأة المصطلح الفنى الصوفى عند المسلمين » ص ٩٥ ، ص ٢٧١ وما يتلوها . ومعلوم أن جلال الدين الرومى والطريقة التى أسسها (المولوية) يعلقون أهمية كبرى على مسألة « السماع » . وهو نفسه يقدم لنا التأويل الروحى للسماع فى غزليتين من غزلياته (هما رقم ٥٢ ، و ٥٦ فى المختارات التى اختارها روزنتسفيج واشفنوس [سنة ١٨٣٨] ص ١٥٤ ، ١٦٤ وما يتلوها Rosenzweig-Schwannaus : *Auswahl*) .

الذكر عند الصوفية : فكتاب « الفهرست » يذكر من بين عنوانات كتب مانى « رسالة مَهْر السماع » ، كما يذكر لنا القديس أوغسطين أن المانوية يرجعون الموسيقى إلى أصل إلهى [١] ، — وهذه الفكرة عينها يعبر عنها مراراً كافية بعض المدافعين عن « السماع » فى الإسلام ، بينما نشاهد من ناحية أخرى أن الكفاح الحارّ الطويل الأجل الذى تولاه أهل السنة فى الإسلام ضد الموسيقى الدينية يدل وحده على نشأتها الأجنبية . كما نعلم كذلك مما حكاه أوغسطين أن الأناشيد المانوية كانت ذات طابع غرامى شهوانى : وهو يذكر على الخصوص منها « نشيد العُشَّاق » *Canticum amatorium* الذى يتغنى بأبى النور « على شكل نشيد غرام وزفاف تماماً » [٢] ، وأوائل الأناشيد التى بقيت لنا فى شذرة طرفان (M1) تشير إلى أناشيد من هذا الطراز [٣] .

والأنشودة المانوية المذكورة تقوم على أساس ورقة الشذرة TM 419 اليوجورية (ا . فون لوكوك ، «مانويات تركية » ج٢ص٧ (A. von Le coq, *Türkische Manichaica* وعلى أساس « نشيد أبرين تشور تجن » [٤] Lied des Aprin čur tegin الذى فسره الأستاذ ف . بانج حديثاً على نحوٍ رائع (« أناشيد مانوية » ، فى مجلة « موسيون » ج٣٨ [سنة ١٩٢٥] ، ص ٥٠ *Museon* (W. Bang, *Manichäische Hymnen*,in . وقد كشف فيه عن ثلاث مقطوعات كل منها من أربعة أبيات ذات قوافٍ متقاربة . والمقطوعتان الأوليان منها فيهما حديث متبادل بين أتباع بوذا — لا يذكر اسمه ، لكنه ينعت برمزين

(١) فون لوكوك ، الكتاب المذكور ، ص ١٣ . والعنوان المذكور — فليجل : « مانى » ، ص ٧٦ س ٤ — يثير صعوبات . وفليجل يترجمه هكذا : (über die Vortrefflichkeit) (« حول مهارة [براعة] الموسيقى) (ص ١٠٥) ، لكن كلمة « مهر » لاتدل على ذلك . فهل يقال إن صاحب « الفهرست » ، الذى إستقى ثبت مؤلفات مانى من كتاب فارسى فى أغلب الظن ، قد أساء فهم الكلمة الفارسية الوسطى : « مهر » أى « نشيد » (= فى الأبستاقية : « مثرا » ، راجع « مهرنامغ » Mahrnāmay) ؟ [هذه الصعوبات تنحل بفضل ما اقترحه كسلر Kessler (« مانى » ص ٢٣٨ *Mani*) من قراءتها هكذا . « رسالة مِهْر السماع » (الرسالة إلى مِهْر السامع [أحد المستمعين]) ، حتى إنى لأرى تفضيل هذا التفسير — ، وهذا يجعلنا نستبعد ذكر هذه الرسالة وهذا الموضع من هذا المجال هنا] .

(٢) فليجل ، الكتاب المذكور ، ص ٣٨٤ .

(٣) ف . ف . ك . ملر : « ورقة مزدوجة » F. W.K. Müller : *Doppelblatt* ، راجع خصوصاً سطر ٢٩١ مثلا . وراجع كذلك ب . ألفاريك ، « الكتابات المانوية » P. Alfaric : *Les écritures manichéennes* (سنة ١٩١٨) ، ج ٢ ص ١٢٤ وما يتلوها .

(٤) أى « الأمير آفرين تشر » Āfrīn čur .

من رموزه على نحو لا شك فيه ، هما : ريذنى — رتنا ، وفظير — فيرا rāðni-ratna, važīr -vajra — و بين أتباع مانى ، الذى تمدحه المقطوعة الثالثة على صورة سلسلة متوالية من المدائح . وتحتها يرد التوقيع : « انتهى نشيد أپرين تشور تجن » والتوقيع نفسه يدلنا كذلك ، وإن كان مطموساً تقريباً ، على أن النشيد الموجود على الوجه الآخر من الورقة هو تكملة لهذا النشيد أو على كل حالٍ مرتبط به — راجع اللوحة ، فى كتاب فون لوكوك — ، حيث لا يزال انحناء حرف ذ (فى : تيكيذى tükäði « انتهى . . . ») واللفظان تشور تجن čur tegin كلها واضحة للعيان . والمقطوعات تتكون هنا كل منها من بيتين طويلين ، كما أثبت ذلك الأستاذ بانج Bang ، لكن راجع بعد ص ٧٥ ، — ومن بين المقطوعتين الأوليين فى هذا النشيد البيتان الأوّلان يكادان أن يكونا ممزّقين ؛ لكن يبدو — كما فى النشيد الأول — أنهما يعبران عن تعارض ومقابلة ؛ كما يستنتج من بقايا المقطوعة ، : أذِ ينتشيغ أمْرَق adïnčïγ amraq « حبيب آخر... » و أمْرَق أوزوم(؟)[1] amraq özüm « ذاتى المحبوبة » . وهذا الأسلوب فى المقابلة — وهو موجود بيقين فى النشيد الأول كما أثبت ذلك الأستاذ بانج — أسلوبٌ شائق إذا نظر إليه من ناحية الشعر الفارسى ، لأنه يذكر بشكل « المناظرة » ، راجع إيثيه ، « موجز الفيلولوچيا الإيرانية » جـ ٢ ص ٢٣٦ وما يتلوها .

ونظرتى فى النشيد تبدأ من افتراض أن الكلمة « بَتْش » bač التى لم توضح والموجودة فى المقطوعة الخامسة (السطر ١١ من الشذرة) هى كلمة فارسية مستعارة . وقد تفضل الأستاذ بانج فأرسله إلىّ ، وأفادنى الكثير فيما يتصل بتفسير النشيد بما بعث به إلىّ من رسائل عديدة ، ثم زوّد المسوّدة الأولى لهذا البحث لما أن عرض عليه بسلسلة من الملاحظات أودّ هنا أن أُجْزِل له من أجلها خالص شكرى .

وما حفظ لنا من هذا النص يرد فيه :

٣ — qasïnčïγïmïn ü [čün] qaðγurarmän,
qaðγurduq [ïnt]a, qašï körtlām, qavïšuγsayurmān.

---

(١) [أود أن أقترح القراءة: özkiyām ، بمعنى « نفيسى » (تصغير نفس) تقريباً ، راجع ف . ف . ك . ملر : « يوجوريات » Uigurica ج ٣ ص ٢١ س ١١ : (mün) iə vipulačantri özkiyäm-a أى : ياقلَيبي » — ملاحظة للأستاذ ف بانج] .

٤ — öz amraqïmïn öyürmän, öyü önärmän (أو örämän)
öδü [n] üčün öz amraqïmïn öpügsäyürmän.

٥ — barayïn tisär, bäč' amraqïm,
barū yimä umaz-män, bayïrsaqum !

٦ — kiräyin tisär, kičigkiyäm,
kirü yimä umaz-män, kin-yïpar yïδlïγïm !

٧ — yaruq tä-ərilär yarlïqazunïn
yavašïm birlä yaqïšïpan aδrïlmalïm !

٨ — küčlüg brištilär küč birzünin [١]
közi qaram birlä k[ül]üsüg[in ?] külüsügin [٢] oluralïm

وترجمتها :

٣ — لعظمتى [٣] أنا فى هموم .
ومن همومى أحنُّ إلى الاتحاد ، يا مليح الأهداب [٤] .

٤ — إنى لأذكر حبيبى ، فإذا ذكرته خرجتُ من البيت (أو : أسمو بنفسى ؟) .
ولما علّمنيه [٥] (نبهنى إليه) أحرق شوقاً إلى تقبيل حبيبى .

---

(١) فى النص : bir' ög ، وفون لوكوك يفضل : birüə . لكن تبعاً للتوازي الدقيق ينتظر المرء الشكل المضاهى له VIII yarlïqazunïn. .

(٢) يفترض الأستاذ بانج أن الناسخ كرر هنا حروفا عند نهاية س ١٩ — حيث يقرأ بوضوح « . . . . . . üsüg . . . » وبداية س ٢٠ . وهذا الحل مقنع لأن السطر ، ويتكون بعد تقطيعه من ١٧ مقطعاً ، بدون هذا الاقتراح أطول مما عسى أن ينتظر فى هذا الشعر .

(٣) [قراءة ومعنى هذه الكلمة ثابتان هكذا بمعنى : « سام » عظيم ، قدير ، عزيز » وأمثال ذلك . راجع رادلوف : « كون — شى — إم بسر Radloff, *Kuan- ši-im Pusar* (المكتبة البوذية ج ١٤ *Bibl. Buddh*) س ٣٨ تعليق ٤٦ ؛ وكذلك فى اللف المتكون من شذرات برلين بأرقام ٥٤ T II y 54 و٣٢ ، س ٤٠ . وعند رادلوف أن uluγ qasïnčïγ تكون Hendiadyoin فى س ٣٨ ؛ وفى سطر ٧٠ لا يوجد فى الموضع المناظر إلا uluγ ، حيث كرن Kern يفسرها بمعنى قدير mighty فى مقاله المنشور فى SBE ج ٢١ ، س ٤٠٩ . ويؤيد هذا أيضاً موضعان فى *Suvarnaprabhāsa* (المكتبة البوذية ، ١٧) : س ١٧٢ س ١٧ šmnu χan qorqïnčiγ qasïnčiγ « ششمنوخان (!) القادر الرهيب » وس ٤١٩ س ١٤ čoγï yalïnï qasïnčïγqamaγqa bir yaəlïγ ayaγuluγ äəitgülüg bolur « برقهم (أى جلالة ملوك شكرفرت čakiravart) قديرة وخليقة بالتبجيل عند الجميع » — تعليق كتبه ف . بانج] .

(٤) قارن هذا بالصيغة : xvašabūr فى الشعر الغنائى الغرامى الفارسى الحديث ، فلها نفس المعنى .

(٥) [المقصود طبعاً هو : öt بمعنى « مذهب تنبيه ، إرشاد » (ف . بانج ، « كتب التوبة المانوية لغير الكهنة » ، مجلة « موسيون » ج ٣٤ سنة ١٩٢٣ ص ٢٣٤ W. Bang : *Manichäische Laien-Beichtspiegel*, in *Muséon* ، ويظهر هذا اللفظ أيضاً بشكل : öd (راجع ف . ف . ك . =

٥ — يا حبيبى ! [١] إذا شئتُ الذهاب

لم أستطعه ، يا أخلص أصفيائى (حرفياً : يا أحشائى) !

٦ — و إذا شئتُ الدخول ، أيها الأمْلدانى ،

لم أقدر على الدخول ، يا عاطر [٢] !

٧ — و بفضل آلهة النور

أود الوصول إلى الاتحاد (بحبيبى) الناعم ، على ألا أفصل [عنه] أبدا .

٨ — و بفضل ما تهبه الملائكة الأقوياء من قوة

أود الثواء فى الابتسام [٣] مع (حبيبى) ذى العينين السوداوين [٤] .

= ملر . « يوجوريات » ج ٢ ص ١٠٤ د] . ويضاف إلى هذا الفعل -ötlä و -ödlä . و -ötlä : « يزجر ، يرشد » توجد أيضاً فى تمثال أونجن Ongin . ص ٢٥١ من Oa 3 Radolf ؛ وراجع بخلاف هذا كاتونا Katona فى 5—414 K Cs A I . وأشباهها فى *Qut. Bil.* فى موضع آخر . — تعليق كتبه ف . بانج] .

(١) حرفيا : محبوبى الغلام ، فإن bäč = فى اللغة الفارسية الحديثة بَتْش (راجع فى الشعر الغنائى muγbača بمعنى « غلام مجوسى » ، tarsābača « غلام نصرانى » للدلالة على الساق ، وراجع الاستعمال العام الجارى اليوم فى شرق إيران وفى التركستان للفظ bäčä بمعنى κίναιδος ؛ راجع مثلا س . هـ . يونكر : « ثلاث روايات عن يغنى B. H. Junker : *Drei Erzählungen auf Yaγnābi* ص ٧ ، وهـ . كرفت : « جولة خلال التركستان الروسية » H. Krafft, *A travers le Turkestan russe* ص ١٧٧ وما يتلوها ، وراجع الآن على وجه التخصيص ف . بانج ، التقويمات السنوية المنغارية *Ung. Jbb.* ج ٥ (سنة ١٩٢٥) ، ص ٢٤١ وما يتلوها) . وقد وضعت الكلمة هنا على نحو من الترتيب يسمح بالتعبير عن « المحبوب » المذكر تعبيراً صريحاً لا لبس فيه [كما يمكن أن يفعل الإنجليز مثلا بقولهم *he-friend* . أما فى التركية ، فكان يجب أن يقال uri amraq ، لكن كان من شأن هذا أن يفسد القافية — تعليق كتبه ف . بانج] . وللنشر أيضاً إلى اسم العالم التركى Bäčä Apa Iċrāki الوارد فى ثبت جوازات مرور (a 21) من تون هوانج Tun- Huang ، ذكر ذلك وليم تومسون Wil. Thomson فى « مجلة الجمعية الأسيوية الملكية » JRAS سنة ١٩١٢ ، ص ١٨٦ = *Saml. Afh* ج ٣ ص ٢٢٣ .

(٢) حرفيا : « يا عاطرى المعطَّر بأجود المسك » ، راجع فى الفارسية الحديثة γāliyaboy فى مقابل muškboy البسيطة . [kin هو سُرَّة حيوان المسك ، حُقّ المسك » ، (راجع المسعودى : « مروج الذهب » : ج ١ ص ٣٥٣ وما يتلوها [فى الترجمة الفرنسية]) وعلى ذلك فإن kin-yïpar معناها تقريباً : « أجود المسك » . تعليقة كتبها ف . بانج] .

(٣) [külü-sük أو süg — لأن كلا الشكلين يوجد فى الشذرات المانوية ، وأصله من -külü « يضحك » = -kül — كتبه ف . بانج] .

(٤) [الشكاوى kirü yimä umaz-män, baru yimä umaz-män التى تصف عجز الشاعر عن الوصول إلى « محبوبه » ، تعطى للأستاذ ا . فون لوكوك الحق فيما يذهب إليه من تفسير bulunčsuzum فى النشيد الأول بمعنى يا « (حبيبى) العزيز المنال » . ومع ذلك راجع شكوكى التى أبديتها فى « التقويمات المنغارية » Ung. Jbb ج ٥ سنة ١٩٢٥ ص ٤٠١ — ٤٠٢ — كتبه ف . بانج] .

وليسمح لنا هنا بإضافة جملة من الملاحظات . فنقول إن هـذا النشيد يُبين عن توازٍ كامل بين كل زوج زوجٍ من المقطوعات المتوالية ، راجع قبل ص٧٣ تعليق ١ . وهذا التوازى له من الطابع ما يجعلنا نرى فى علامات الترقيم « الدقيق » بين المقطوعات نوعاً من تعسُّف الناسخ وسيره على هواه ، ولهـذا يحقُّ لنا أن نضم كل مقطوعتين فنجعل منهما واحدة : هنالك تكون لدينا ثلاث (أو أربع) مقطوعات رباعية الأبيات مثلما فى النشيد الأول .

وإنَّا لنميز فى هـذا النشيد جانباً فريداً مكمِّلاً لتلك القطع الثمينة من « الشعر الشعبى التركستانى القديم » ، الذى كشف عنه كارل بروكلمن اعتماداً على معجم كاشغرى Kāšγarī[1] ذلك أن هذا النشيد قريب الشبه بهذا الشعر لغوياً وعروضياً ثم خصوصاً من ناحية استعمال الحروف والمقاطع المتشابهة Stabreim ، بينما هو قد تأثر من ناحية الأسلوب بالأناشيد المانوية — والصُّغْدية المانوية[2] على وجه الخصوص . أما أننا بصدد قطعة من الشعر الغنائى الدينى فى شكل قصيدة غرامية ، فهذا أمر واضح . إلى من وجهت ؟ لا شك فى أن فى النشيد الأول تمجيدَ مانى ؛ فإن كان هـذا هو المقصود أيضاً فى النشيد الثانى ، فإننا سنكون بإزاء ترجمة للأسلوب الغرامى إلى أسلوب الدين ، — لـكن الأكثر احتمالاً ، بحسب شكل الحديث الوارد فى ٣ ب و ٦ ا ب و ٧ ب و ٨ ب وكذلك بحسب الفكرة الواردة فى ٤ ب ، أن يقال إن المخاطَب هو غلام ، وأن الصورة التى يتجلى عليها ليست شيئاً آخر غير صورة « الصديق » فى الشعر الغنائى الفارسى الكلاسيكى . وفى Xvastuvānīft (ف . بانج « كتب التوبة لغير الـكهنة » ، ص ١٥٢ أو ١٥٥ و ١٩٨ وما يتلوها) يحرم حب الغلمان بصراحةٍ تحريماً شديداً ؛ وما يوجهه الخصوم إلى مانى من لومٍ على زعم أنه أحلَّ حب الغلمان — وهـذا اللوم يعد من الدعائم الراسخة فى كتب تاريخ البدع والرد عليها — ، ينـكر البيرونى صحته بكل شدة (« الآثار الباقية » ص ٢٠٨ س ٤ وما يليه) استناداً إلى معرفته بكتب مانى ، لـكن دون أن ينكر هذه الواقعة وهى أن المانوية كانوا يتخذون خَدَمة من

---

(١) فى : « آسيا ، مجلد تقديمى » (المجلد التخليدى لهرث *Asia, Introductory Volume (Hirth anniversary Volume)*

(٢) إلى هذا يشير الشكل brištilār « ملاك » = فى اللغة الصـغدية المسيحية : فريشطيط frešte-t (راجع ف . ف . ك . ملر ، « نصوص صغدية » *Soghd. Texte* ص ٢٢ ، ١٨) ، — فى مقابل الفارسية الوسطى mpT. freštaγ و freštaγ, .

الغلمان المُرْد الناعمى البَشَرة[١] . وليذكر الإنسان أيضاً أنه تبعاً للفكرة الرئيسية فى المذهب المانوى لا تُحَرِّم عملية الاتصال الجنسى نفسها ، وإنما — على نحوٍ طبيعى خالص — عملية التوالد ، لأنه فى التوالد تثبت أجزاء من النور فى الهيولى . ومن ناحية أخرى تدل الرسالة الصينية على أن الزهد الجنسى المطلق هو أحـد الأوامر الأساسية الأخلاقية التى تلتزم « الصفوة » بإطاعتها : فمن الخطأ أفحش الخطأ أن يحاول المرء أن يجد فى هذا النشيد دليلاً على الترخيص بحب الغلمان ترخيصاً دينياً . وإنما الأمر هنا أيضاً هو فى المقام الأول أمر اصطلاحات أسلوبية ، (تواضع الناس على استعمالها فى النظم) ، وليس أمر تعبير عن تجربة حية فردية .

ولهذا أود أن أنعت نشيدنا هذا بأنه أول مثال معروف لدينا للشعر الغرامى الصوفى فى داخل نطاق أدب دينى سبق الإسلام ، وأثر فيه ، وخصوصاً فى التصوف الإسلامى ، تأثيراً قوياً مؤيداً بالأسانيد والبراهين . أما أنه يضاهى شعر الغزليات الفارسى ، سواء فى الصنعة الرئيسية وفى الفكرة الأساسية (الفراق — الاتحاد ، راجع قبل ص ٥٥ — ٥٦) ، يضاهيه تمام المضاهاة وبكل دقة ، فهذا أمر يسلّم به كل عليم بشعر الغزل الفارسى .

---

(١) ولهذا فإنى أميـل إلى أن أرى فى « رهبان الزنادقة » الذين يبدون دائماً مثنى مثنى تبعاً لقول الجاحظ ، أرى فيهم بكل يقين ، ووفقاً لاسمهم ، رهباناً سياحاً « مانوية » ، بينما نجد أن إجنتس جولدتسهير فى كتابه « محاضرات فى الإسـلام » ط ٢ س ١٦٠ لا يشاء أن يفهم هذا الاسم بهذا المعنى الحرفى . [فى الشذرة المضطربة كل الاضطراب ويا للأسف ، التى أوردها ا . فون لوكوك فى « مانويات تركية » *Tür. Manich.* ج ٣ ص ٣٨ برقم ٢٠ لا أستطيع على أى حال أن أميز فيها ذكراً صريحاً لحب الغلمان . فأنا أقرأ : ////// tarqaru tutzun ... yimä ovutsuz أو ، إذا كانت e التى قبل uzuntonluγda (أى : arī-γlī :) arīγlī (dän — =) biligdä ... yimä uzuntonluγ ärsär (لـكن يلوح أن هذه طويلة جداً) uzuntonluγlarda (الحرم صحيحة ////// ärdä ... yimä özlärin saqlanu arītī täzgürü tutzunlar ومعناه : يجب أن يظـلوا (بأنفسهم ؟) منفصلين الواحـد عن الآخر ؛ وأولئك الذين يتطهرون من الفسق (أى الذين يبرأون منه) ، ومن المرأة (أو : من النسـاء) ؛ وإذا كانت زوجة ، فمن الرجل ؛ وعليهم أن يحرسوا أجسامهم فيباعدوا بينها وبين (عدم العفـة) مباعدة تامة مطلقة (= arīt-ī) (أى أن يتخلصوا من الفسق) . راجع الآن التفصيل الـكامل المدعم بالأسانيد لهذا الرأى فى « التقويمات المجرية » *Ung. Jbb.* ج ٥ (سنة ١٩٢٥) ص ٢٣٨ وما يتلوها . — تعليقة كتبها . ف . بابغ] .

ملحقات أضيفت عند تصحيح تجارب الطبع

(١) عن ص ٤٠ وص ٤٢ : تتأيد أهمية الرازى من ناحية التاريخ المكتوب (راجع أيضاً يوليوس روسكا ، « الرازى رائداً لكيمياء جديدة » ، المجلة الأدبية الألمانية DLZ سنة ١٩٢٣ ص ١١٧ وما يتلوها J. Ruska : *al-Razi als Bahnbrecher einer neuen Chemie*) بوصفه وسيطاً فى نقل السنة المانوية عن طريق عامل جديد . ذلك أن ابن بابويه († ٩٩١/٣٨١) يذكر سنداً للرواية التى استثمرها ، رواية برلعام ويواصف ، شخصاً اسمه محمد بن زكريا حاول كل من ف . فون روزن V. von Rosen وف . هومّل F. Hommel أن يجد فيه محمد بن زكريا الرازى (راجع ا . كون E. Kuhn, *B. u J.*, *Abh. Bay. Akad.* 1897, 14) غير أن فون لوكوك A. v. Le Coq كان قد نشر فى سنة ١٩٠٩ أسطورة بوذتسفاوية Bodhisattvalegende فى نسخة مانوية تركية ، على ارتباط واضح بالرواية الغربية (وأصلها إسلامية) الخاصة ببرلعام (« محاضر جلسات أكاديمية برلين » سنة ١٩٠٩ ، ص ١٢٠٤ وما يتلوها *Sitzber. Berl. Aakd.*) . وفضلا عن هذا فإن س . فون أولدنبرج (S. v. Oldenburg: *Izv. Imp. Akad. Nauk* ج ٦ سنة ١٩١٢ ص ٧٧٩ وما يتلوها) قد تحقق من وجود أسطورة فى شذرة تركية مانوية من شذرات طرفان (A. v. Le Coq, *Turk. Manichaica aus Chotscho* ج ١ سنة ١٩١٢ ، ص ٥ وما يتلوها) ، تظهر فى الرواية التى أوردها ابن بابويه (راجع كذلك هـ . ليدرز فى « محاضر جلسات أكاديمية برلين » H. Lüders : *Sitzber. Berl Akad.* سنة ١٩١٤ ، ص ١٠٠) . وبهذا كاد يصبح من المؤكد أن الذين نقلوا هذه القصة إلى الغرب قد كانوا « مانوية » . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يُكمِّل الخبر الذى أورده البيرونى (راجع قبلُ ص ٤٢ تعليق ٢) ، وآراء الرازى فى العلم الإلهى (ص ٤١ ، وما تلاها) والخبر الذى أورده ابنُ بابويه ، نقول إن هذه يكمِّل بعضها بعضاً على نحوٍ كأكمل ما يمكن أن يكون ، كما تجعل من المحتمل أن تكون الرواية فى قصة برلعام ويواصف التى بلَّغها الرازى إلى ابن بابويه قد استقاها الرازى من الروايات المانوية .

(٢) عن ص ٤٣ تعليق ٣ : كان ماسينيون قد فسر هذا العنوان — وهو أمر قد غفلت عنه — تفسيراً صحيحاً من قبل فى الموضع المشار إليه فى التعليق رقم ٢ (بالصفحة عينها أى ص ٤٣) على أساس الاقتباس الأوضح الموجود فى ص ٣٠١ ، س ٩ من « الفهرست » لابن النديم .

(٣) عن ص ٦٣ : إن عرض صعود النفس خلال مقامات النبوة (والأنبياء هنا يقومون مقام أرواح أو روحانيات الأفلاك فى الغنوص الهرمسى) على الصورة التى تبدو لدى شبسترى وابن العربى ، من الطبيعى أنه موجه « أولاً » فى اتجاه التصوير الأسطورى المستند إلى الأحاديث المنسوبة إلى النبى ، المتصل بمعراج محمد والإسراء به ، راجع فى هـذا ب . شريكه B. Schrieke فى مجلة « الإسلام » *Der Islam* ج ٦ ص ١٦ وما يتلوها ؛ وراجع فيما يتصل بالسياق التاريخى الدينى له ف . بوسيه « معراج النفس » (« محفوظات فى علم الأديان » ج ٤ ص ١٣٦ وما يتلوها وص ٢٣٩ وما يتلوها
W. Bousset: (*Archiv f. Rel.-Wiss.*) *Die Himmelsreise der Seele*

الانسان الكامل فى الاسلام

وأصالته النشورية*

تأليف

لوى ماسينيون

(*) بحث نشر فى *Eranos-Jahrbuch* 1947 سنة ١٩٤٧ وطبع فى اتسورش Zürich بسويسرة سنة ١٩٤٨ ، وعنوانه الأصلى : *L'Homme Parfait en Islam et son originalité eschatologique* « والنشورية » نسبة إلى النشور أى الإحياء فى الآخرة ، وقصد بها الأخروية وما يتصل بالعالم الآخر من حساب وثواب وعذاب ، الخ.

— ١ —

قبل الخوض فى الروايات الإسلامية عن « الإنسان الكامل » ، أودّ ، كما يقول يونج[١] ، أن « أضرب بسهمى فى اللعب » : بأن أهيئ الأسباب للدخول فى « ميدان المعقولية » الذى فيه تصدق تلك الموضوعات ذات الطابع النموذجى المتفاوت الدرجات . ألا فليسمح إذن لعالم اجتماعى يعنى بالإسلاميات أن يتعرَّف ، على الطريقة « الوجودية » ، ما لهذه الموضوعات من أهمية حيوية عصرية عامّة ، وذلك فى الوقت الذى اقتربت فيه ساعة « الحساب الأخير » لأوربا الاستعمارية (وللصهيونية التى تحاكيها) ، وأفصحت عن أشراطها فى الصيحة الصاعدة من أفواه الشعوب التى ابتليت بالاستعمار ، وقد حَرمناها نحن من حظ الإفادة من مزايانا الثقافية والحضارية فاندفعت تطالب بحقوقها .

« الحساب الأخير » ، إى والله . فقد لاحظ منذ قليل فيلسوف هو الوجودى المسيحى جبريل مرسل فى مقال له بعنوان : « الصناعة الفنّية والخطيئة »[٢] ، أن حرب اللاوياثانات[٣] قد أصابها من الشمول ما جعلها بمثابة جريمة عامة ضد الحياة ؛ وإن « القنبلة الذرية » قد ارتفعت بالتهديد بالإفناء إلى سُلّم كوكبى[٤] . أجل ، لا يزال ثمت

---

(١) [كارل جوستاف يونج Carl Gustav Jung عالم بالنفس والأمراض النفسية ، سويسرى ، ولد فى بازل فى ١٨٧٥/٧/٢٦ ودرس الطب فى بازل وباريس . وشغل من سنة ١٩٠٠ إلى سنة ١٩٠٩ منصب مساعد ثم أستاذ فى عيادة الأمراض النفسية فى اتسوريش . ومن سنة ١٩٠٥ إلى سنة ١٩١٣ كان مدرساً لعلم الأمراض النفسية فى جامعة اتسوريش . وهو من أوائل أتباع فرويد ، ثم انفصل عن مدرسة التحليل النفسى لفرويد من أجل تكوين مدرسة خاصة هى المعروفة بمدرسة اتسوريش — المترجم] .

(٢) راجع G. Marcel : «Technique et péché», ap. « *le cheval de Troie* » 1947, I, p. 76-94 [وجبريل مرسل فيلسوف وجودى ذو نزعة دينية بارزة عبر عن مذهبه فى صورة خواطر أودعها كتاب « يوميات ميتافيزيقية » ، باريس ، جاليمار سنة ١٩٢٨ و « الوجود والملك » *Etre et Avoir* باريس ، أوبييه ، سنة ١٩٣٣ . وقد ولد سنة ١٨٨٩ . وهو فضلا عن هذا مؤلف مسرحى ملحوظ المكانة — المترجم] .

(٣) [Léviathans : وفى العبرية لوياثان ، ومعناها فى « الكتاب المقدس » الذى يظهر فيه هذا اللفظ ست مرات ، حيوان خيالى أو حقيق : فى سفر « أشعيا » (٢٧ : ١) هو حيوان على هيئة أفعى ملتوية ، وفى « المزامير » (مزمور ١٠٤ : ٢٦) حيوان يعيش فى المياه ، وفى سفر « أيوب » (٤٠ : ٢٥) يفسره الشراح بأنه التمساح] .

(٤) [أى بعد كوكبى ، بمعنى أنه شامل للأرض كلها] .

احتجاج ينطلق فى استحياء هنا وهناك باسم « الشفقة على الحياة » ، لكن الصناعة الفنية التى لا ترحم يرى أصحابها الصفوةُ أن هذه الشفقة على الحياة صارت أمراً تتضاءل أهميته يوما بعد يوم حتى ليمكن إهماله . ولهذا فقد دخلنا فعلا — آمنّا بذلك أو لم نؤمن ، ما دامت الإنسانية أضحت على أُهْبة الانتحار — نقول إنا دخلنا فعلا فى عصر « نشورى » .

هذا من حيث المظهر الخارجى ؛ — ومن حيث الباطن إن كنّا ممن يحتملون ، من غير تسليم بذلك ، سماع صرخة العدالة من حناجر البائسين الذين احتوشت عليهم المصانع الحاشدة فأوقعتهم فى مضايق مشابكها ، هنالك نستشعر لمس خطر الخلاص يقبل علينا من العالم الآخر . وهذا جانب رؤياوى[١] تعنى بدراسته المجلة الباريسية[٢] : « الله حَىّ » ، من بين ما تعنى به من آفاق فلسفية ودينية . و بينما نشاهد أنه قد أنشئ حديثاً فى باريس أيضاً « لجنة مسيحية للتفاهم » بين فرنسا والإسلام ، فى نفس الوقت الذى تدأب فيه أقلية من الزعماء الاستعماريين فى أمريكا وأوربة على معاملة الـ ٤٠٠ مليون مسلم الذين فى العالم (والـ ٨٠٠ مليون هندوكى وبوذى) معاملة المنحطين ، بينما يحدث هذا كله يَحُكُّ فى صدورنا الشعورُ بأن « الإنسان الكامل » لن يكون هذا الإنسان الآلى الذى توجده « الهندسة الصناعية » المغرورة التى يهيئ أسبابَها التقدمُ الفزيائى الكيميائى ، بل إنه سينبثق من الأوساط الإنسانية ، متخذاً صوت قاضٍ « حاكم » قد أُلْجِىء إلى النطق بالحُكْم الفَصْل[٣] .

وأيًّا ما كان الأمر ، فإن فكرة الإنسان الكامل إنما نشأت ، حسب رأينا ، فى الرُّؤَى الساميّة ، لا فى الفلسفية الهلّينية التى تحجرت فيها (من بعدُ) فى قالب تنظيمىّ .

---

(١) [نسبة إلى سفر الرؤيا *Apocalypse* وهو آخر أسفار « الكتاب المقدس » ، وينسب إلى يوحنا ، وكله ملء بالرموز التى يرجع تأويلها إلى إشارات إلى وقائع تاريخية عصرية (عهد نيرون باضطهاداته الشديدة للمسيحية) وإلى أفكار أخروية تتحدث عن البعث والنشور والحساب والمسيح بوصفه الحاكم العادل المثيب المعاقب — المترجم] .

(٢) [*Dieu Vivant* مجلة دينية يشرف عليها خصوصا الأستاذ ماسينيون وجنديك Gandillac وجبريل مرسل G. Marcel . وتمتاز بأنها تحاول المزج بين إشاعة الروح الدينية الصادرة عن تجربة مباشرة وبين الإجابة عن المشاكل الروحية العصرية من وجهة نظر الحياة الروحية المسيحية — المترجم] .

(٣) الكراسة ٧ من مجلة « الله حى » ، باريس نشرة Seuil ؛ راجع « الشهادة المسيحية » *Témoignage Chrétien* [جريدة مسيحية] باريس فى ١٩٤٧/٦/٢٧ ، و ١٩٤٧/٨/١٥ (و « كونبا » *Combat* ، باريس فى ١٩٤٧/٦/٢٢ ، وفى ١٩٤٧/٧/٢٣) .

فهى عند أنبياء بنى إسرائيل فكرة « عبد يهوا » ، فكرة « العادل » المبتلى بالآلام ، والذى يكشف الردّ الظافر لكرامته إليه ، فى نهاية الأزمان ، عن « سر مجد العادل[١] » ، هذا السرّ الذى أخفاه الله عن الملائكة ؛ عن « الأمانة » التى لا يستطيع حملها غير القلب الإنسانى (القرآن : سورة « الأحزاب » : ٧٢ ؛ « ذهاب الأمانة » ، « سنن » ابن ماجة جـ ٢ ص ٤٩٩) . وهى فى المسيحية الإيمان بعَوْد المخلّص[٢] ، والتتويج (المثلث الملكوت) للكنيسة ، والتأليه لكل أولئك الذين أدركوا الله الحىّ بقلب واحد ، والتمجيد المنتقم لكلمة الحضرة ، « كُنْ » ، العذراوية . وهى فى الإسلام « شاهد القِدَم » ، صوت « الروح » الذى سيُحَطِّم فعلُه الرجعىُّ كلَّ الرموز الوثنية « فيملأ الدنيا عدلا كما مُلِئَتْ جَوْراً » — هذا النشيد الموحى الذى يدوّى من استشعار الجمال الأزلى المستعاد .

والفكرة الساميّة عن الإنسان الكامل وثيقةُ الصلة بالأسلوب النبوىّ . فعلى الرّغم من الأحكام السابقة الهندية — الأوربية ، فإن النبوّة ليس من شأنها أن تندرج ، عند الساميِّين ، فى قالب الفعل المستقبل وما يتفرع عليه من أحوال للاستقبال ، تُصبغ بـ « اللون المحلى » الخاص بنا ، و بـ « زماننا الذاتى » نحن معاشر الآدميين ؛ وليس من شأنها أيضاً أن تندمج فى سياق التتالى الوضعى العَرَضى لتلك الأحداث المنفصلة التى تعبِّر عنها اللغاتُ الالتصاقية .

* * *

فى اللغات الساميّة نشاهد الأسلوب النبوىّ يولج الجانب التام للفعل فى الجانب غير التامّ ، والمطلقَ فى النسبى ؛ و « معجزة » النبوة تعبّر عن نفسها ، — لا بتقسيم الفِرار الخطّى للزّمان (بواسطة حوادث منفصلة ، عارضة ، نُقْطية ، دقات الساعة ، يضاف بعضها إلى بعض لعدّ الحركة ، مثلما فى الساعة الرمليه الأرسططالية) ، — ولا بقلب الدَّوْرية الجَمْعية للزمان المتعدد الأوجه ، زمان الكواكب ، هذا الانعكاس ، فى مذهب أفلاطون ،

---

(١) سفر « أشعيا » ، أصحاح ٢٤ آية ١٦ ، ليون بلوا Léon Bloy رسالة إلى هلو Hello بتاريخ ١٨/٨/١٨٨٠ (فى : « السائل الجحود » ، ٢ : ٧٩)

(٢) [παρουσία = Parousie ومعناها فى الإنجيل « العود الماجد للمسيح » على أساس الاعتقاد أن المسيح سيعود إلى الدنيا من جديد (أربع مرات فى إنجيل متى ، وسبع مرات فى رسائل القديس بولس) — المترجم] .

للسرمدية (بمشاهدة عَوْداته وسَبَقاته وخسوفاته ، في الجنومون [١] النصف كروى الكلدانى) وإنما بوقف البندول (الرَقّاص في العربية) عند درجة الصفر لِسَعة الذبذبة (التى ترقص ، مع نبض الحياة ، حول اللحظة الحاضرة) : عند نقطة البيكار لدى الدروز ، عند النهاية القصوى للمسارعة ، عند نقطة الوصول ، غير المتوقعة ، في « مقام الخلاص » (القديس أوغسطين) .

وهذه الوَقْفَة هي « المصيبة » ، ذلك العنصر الأول لكل « ملحمة » ، مصيبة عدالية تُفكِّك جهاز التركيب الفانى للطبيعة بمنحها صفة القداسة ، وتشفى طبًّا غريزةَ القداسة ، لدينا . وتلك المصيبة المذكورة تفجِّر فينا غائيتنا النهائية ، حيث نتعرف علّة وجودنا ، وذلك بتفاهم فجائى قُرْبانى ، يحقِّق فينا ، شخصيا ، هذا الرمز أو ذاك أو ذلك الموضوع النموذجى للتاريخ الإنسانى . وهذا التضامُ المحورى للزمان البندولى ، هذه الملحمة تكشف « بطريق القهقرى » عن غائية التاريخ (التضامن في شخص آدم ، وقابلية العَوْد في شخص المسيح) ، وتؤدى إلى عَوْدٍ لانبثاق ما أهمل من قبل من أحجار الزاوية وتعرُّفها بمناظرتها بـ « لبنة الفضة » المفقودة ، و بمفتاح القبة المقدّس « للبنيان المرصوص » (« سورة الصف » : ٤) ؛ و « تقلب » فوّهة « الصُّوَر » الداعى في اتجاه الأصول الأولى ، و « تعود » بنظرة « الحاكم » في ميل النتائج المضادَّ صوبَ الأسباب ، وتوضِّح العلامات المتقاطعة باستعادة ذكر العلائم النموذجية ؛ و إن ميول العناية (الإلٰهيـة) البادية في المحن والطامّات والأحقاد لتفضح وتقطع وتعزلُ وتهدِّم مَن قدِّر عليهم « العشق » (الإلٰهى) وقد صاروا بمثابة أهداف أمام الملإ : « لا شخصٌ أغيرُ من الله » (« سنن » البخارى ، باب « التوحيد » عند نهايته) ؛ « قُلْ إِنِّى لَن يُجِيرَنِى مِنَ ٱللهِ أَحَدٌ » (سورة « الجن » : ٢٢) .

ومهما قيل ، فإن نبرة حارة صادقة تخرج من هذه النصوص و إن بدت منافرة لأفهامنا بما فيها من تمزيق لوجه المكان وتبديل في الأزمنة واضطرابات مقصودة ، ترتبط بالاستعمال المُعْتزم ، النموذجى ، لبعض الأعداد الصحيحة : مما يولّد تداخلا في الأعصار ، وتقاربات في المنظورات ، ابتغاء « إيلاجنا من جديد » في محور الإرادة الإلٰهية . والصور

---

(١) [آلة تتكون من قضيب يلقى ظلا على سطح مستو أفقى ، الغاية منها معرفة ارتفاع الشمس والقمر فوق الأفق بحسب مقدار طول ظل القضيب ، وذلك لمعرفة الساعة — المترجم] .

الشاذة ، الوحشية فى مساقها ، التى تتبدى فى هذه النصوص تخدع حاستنا الجمالية ، فتفضى بنا إلى أن نفهم أن كتابها « الموحَىٰ إليهم » هم مُقدَّماً شهود القلْب النهائى للقيم الإنسانية ، ولا يحاولون مطلقاً أن يأخذوا بنا من « الخيوط الغليظة » للتكتل الغائى « للخدعة الكتابية[1] الكبرى » (grosse Täuschung [الخدعة الكبرى] التى تحدث عنها افرنتس دليتش[2] Fr. Delitzsch) . وهم يحققون فى الله الهُوِية الجوهرية للتوقّعات التى تمزق أفئدتهم ، والنبوءات السابقة التى حققها من قبلُ أسلافُهم ؛ فذاكرتهم تستحيل رجاءً ، ومن أجل هذا « يُدخلون » فيها ، بالاستخراج المتكرر ، بعضاً « مما يقع » (من أحداث) .

والنبوّة هى البلاغ الملائكى إلى الطبيعة الإنسانية بالإتمام الخارق (للطبيعة الإنسانية) لغائيتها . وهذا لا يمكن أن يتحقق إلا بنوع من الإهلاك الظاهر : الإهلاك لـ « المعبد » البدنى ، وتخليص النية الروحية والغاية من العبادة فى النفس التى تتجرد أمام الله فتجد فى ذلك النوع المعقول الذى تُتِمّه وهى تموت به ، الشاهدَ الأعلى للحق الذى يجب عليها التعبير عنه : وذلك بالتفوّه بعبارة خالقة ، الضمير فيها ، الضمير المبتدأ ، هو « أنا » ، أى بصيغة المتكلم ، وهو هو الله بعينه وهو يؤكد ذاته مباشرةً من خلال تحطيم الأيقونة وعن طريق التحطيم المادى للصليب ، إنه هو الله ، ولكنه هو أيضاً الإنسان الكامل ؛ فهو لم يَعُدْ بعدُ اللاهوت وقد اتخذ مظهر الناسوت ؛ بل هو الناسوت وقد تدثر بثياب اللاهوت .

وعلى هذا النحو نرى أن الملحمة (الرؤيا الأخروية) الحقة تصبح مُحقَّقة ، لا باستعمالٍ طارئٍ لحمل باهظ مُغرِض ، ولكن حينما تتقطع أوصال الاشتراك (اللفظى) المبدأى تحت التأثير الباطن لمُحَلِّل (بالمعنى الكيميائى) حاد ، أعنى لتفسير روحى يُسْتَشْعَر بألمٍ ، وتمزّق

---

(١) [نسبة إلى الكتاب المقدس — المترجم] .

(٢) [افرنتس دليتش : لاهوتى وفيلولوجى ألمانى . ولد وتوفى فى ليبتسك (١٨١٣ — ١٨٩٠) ، وأصبح أستاذاً للاهوت فى روستوك (سنة ١٨٤٦) وارلنجن (سنة ١٨٥٠) وكان من خيرة رجال هذه المدرسة الأخيرة . ومن بين مؤلفاته : « تاريخ الشعر اليهودى » (سنة ١٨٣٦) ؛ « مرسم الجسد الصحيح والدم للمسيح » (سنة ١٨٤٤) ؛ «أبحاث جديدة عن أصل الأناجيل القانونية» (سنة ١٨٥٣) . وابنه فريدرش دليتش ولد فى ارلنجن سنة ١٨٥٠ وتوفى فى لنجشفالباخ سنة ١٩٢٢ ، وكان أول أستاذ للأشوريات فى ألمانيا . وأشهر مؤلفاته : « بابل والكتاب المقدس » (سنة ١٩٠٢) وهو كتاب يمتاز بالنقد الحر . وله أيضا : «ملحمة الخلق البابلية» (سنة ١٨٩٧) ؛ «المعجم الأشورى » (سنة ١٨٩٦) — المترجم] .

للصدر (« شرح الصدر ») : فهاهنا قَلْبٌ للقيم « يوقظ النائم » (ابن سبعين) ، وصرخة الأَمَةِ وهى تلد (الجيلى)[1] ؛ وإنما التواضع وحده ، تواضع العهد على الفقر ، يرشح المرء لكيما يكون « حاكما » ، واليتيم الأب هو وحده ، وقد ولد من كلمة الحضرة : « كُنْ » هو الذى يستطيع أن يبعث الموتى . وفى الإنجيل نصَّان لا تزال لهما قيمة رؤياوية (ملحمية) منقطعة النظير ، لأنهما غير متحققين وهما : طوبَيَات موعظة الجبل ، ودعاء التمجيد[2] Magnificat (إنجيل لوقا ، الأصحاح الأول : ٤٦ — ٥٥) ؛ وما يبشران به من مجئ الإنسان الكامل ونصر المظلومين ليسا ، فى نظر صناع التفسير الحرفى الشرعى ، إلا نسيجاً من التُرهات ؛ أما أولئك المحرومون من كل شىء ، اللهم إلا من التعطش اللامادى للعدالة ، فيستمسكون بعروتهما الوثقى من أعماق رجائهم لا يقهرهم شىء .

نعم ، إن المنحولات والمزيَّفات عديدة فى الكتب المنسوبة إلى الأنبياء ، حتى بمناسبة بعض الأمور الصحيحة . فقد حدث فيما يتصل بجان دارك مثلا أن عُدِّل ، سنة ١٤٢٩ ، فى نبوءة مِرْلان[3] Merlin عن « العذراء من الخشب الناصع » الكلتية ، وذلك باقتطاع جزئية طوبوغرافية . لكن فيما عدا هذه الجزئية ، فإن الموضوع النموذجى كله قد بقى ، وهو أن من الممكن تصديق جان دارك بدون كذب ولا تمويه ، كما يفهم من قضية سنة ١٤٣١ .

أما النبوءات الكاذبة التى صنعت من أجل سياسيين دنيويين فإنها تتهافت من بعدُ

---

(١) عبد الكريم الجيلى (المتوفى سنة ٨٣٢ هـ = ١٤٢٨ م ؛ راجع كتابنا : « مجموع نصوص غير منشورة » ، باريس سنة ١٩٢٩ ، ص ١٤٨) فى « الإنسان الكامل » ، طبع القاهرة سنة ١٣٠٤ هـ ج ٢ ص ٥٠ : « تلد الأمة ربتها » ؛ قارن الكلمة « صيحة » (سورة « ق » : ٤١) .

(٢) [تطلق هذه الكلمة على نشيد من أناشيد مريم العذراء هو نشيدها عند أليصابات حينما حيتها هذه مبشرة إياها بأنها « امرأة مباركة من بين النساء » . (إنجيل لوقا ١ : ٣٩ — ٥٥) . وفى هذا النشيد المتأثر بنشيد حنه أم شمويل (١ ، « الملوك » أصحاح ٢ : ١ — ١٠) تعبير عن تواضع مريم ورحمة الله بها وبإسرائيل — المترجم] .

(٣) [مرلان Merlin أو مرلان الساحر . شخصية فى الأساطير الكلتية وأساطير الملك أرتور ؛ ويلوح أنه كان محارباً وشاعراً ، عاون الملك أرتور فى كفاحه ضد السكسون . ويقال إنه ولد من راهبة وجنى أرادا منه أن يكون المسيح الدجال ، لكنه أنقذ من الشيطان بفضل المعمودية ، بيد أنه حافظ على مواهبه الخاصة بالسحر والتنبؤ حتى عاون بسحره الملك أرتور على امتلاك إيجرن Yguerne الجميلة . وقد انتشرت نبوءاته فى العصور الوسطى واختلطت بها أفكار يواقيم الفلورى — المترجم] .

بسبب ما فيها من تناقض باطن . فإن هذه النبوءات لا تؤمن بالرموز التى تريد منا أن نقدر مستثمريها المزعومين . ففى سنة ١٩١٧ خُيِّل إلى المكتب العربى البريطانى فى القاهرة أنه يستطيع أن يؤيد ويزكى هجوم جيش النِبى Allenby على القدس باستغلال هذه المصادفة وهى أن اسم النِبى بالخط العربى يمكن أن يقرأ أيضاً « النَبىّ » ويتنبأ بالاستيلاء على المدينة (مدينة القدس) . لكن العالَم العربى لم يستسغ إلا نادراً هذا « النبى » الكاذب الساذج ، هذا « النبى » رغم أنفه ، الذى لم يعمل شيئاً ، مَثَلُه مَثَلُ « الدجّال » ، غير أن أتى باليهود فأقطعهم القدس غير حافل بمسيحهم (١) .

— ٢ —

وفكرة « الإنسان الكامل » قد بدت فى تاريخ مذاهب الإنسانية من عهدٍ موغلٍ فى القدم . وكتب المتون فى الدين المقارن ، وقد جعلت ابتداءها من آساس سكونية (استاتيكية) آرية ، إنما ترى فيه خصوصاً أنه « الإنسان الأول » و « الجيومرث » عند المزدكية ، و « آدم قدمون » فى كتب القبالة اليهودية ، و « الإنسان القديم » عند المانوية المستعربة . وعلينا أن نعترف بأن ضرباً من وحدة الوجود العقلية الإسلامية قد انتهى ، فى عهد متأخر ، إلى تكوين تصور « للإنسان » على أساس أنه « إنسانُ عين الوجود » ، فأحلّ محل « الكلمة » المتجسّدة عند النصارى « صورةً نموذجية » هى الأثر المعقول الذى تركه الخالق فى المخلوق ، مع وضع نوعٍ من الاقتران المجرّد بين كليهما (على حساب العلوّ الإلهى) ؛ وهذه « العين » ، هى النبى محمد ، هذا النور النبوىّ الأزلى الذى يقال إن الله قال له : « كونى ! فلولاك ما خلقتُ السموات (٢) » . وفى هذا قولٌ بنوع من الحَمْل الطاهر للأمة المحمدية للمُصْطَفين (ونحن نعلم فى الواقع أن القرآن [سورة آل عمران : ٣١] لا يقول هذا إلا عن عيسى ومريم) ، دون أن يناظر هذا الدورَ الأزلى (للنبى محمد) دورٌ أُخروى نهائى . فبينما نجد فى المسيحية أن هذا النوع (من الحَمْل الطاهر) لا يوجد

---

(١) [كلمة مسيح هنا مستعملة بالمعنى الأصلى لها عند اليهود ، وهو البشير الذى تنبأ بظهوره أشعيا ، وخصوصاً سفر دانيال الذى تنبأ بمسيح ، أو بشير ، يتبدى فى الغمام ويلبس ثوب الناسوت ، وقد وكلت إليه مهمة حكم العالم وحسابه (راجع سفر دانيال ، أصحاح ٧ : آيات ١٣ وما يليها) — المترجم] .

(٢) [الخطاب موجه إلى قبضة النور التى منها خلق النبى والأمة الإسلامية عامة — المترجم] .

إلا مرتبطاً بالدور النهائى « للحاكم المخلص » (= يسوع) ، فإننا نشاهد عند هؤلاء المسلمين القائلين بوحدة الوجود أنه لا يتضمن مطلقاً أن النبى (محمداً) هو الحاكم فى يوم الحساب (الأخير) . ولما كانت النهاية المبرمة ، عند الساميين ، عنصراً جوهريا فى فكرة « الإنسان الكامل » ، فإن خلو النظرية الواحدية القائلة بـ « عين الوجود » (الإسماعيلية ، ابن عربى) من الطابع الديناميكى النشورى قد سلبها كلَّ تأثير فى التطور الاجتماعى للعالم الإسلامى ؛ وهذا من شأنه أن يعفينا ، هنا ، من تمحيصها بالتفصيل ؛ وهى قد انبثقت عن تأليه فلسفى « للعقل الفعَّال » ، مع أن « الإنسان الكامل » الحقيقى الذى ينتظره المسلمون هو نوع من البشير (un Messie) .

وهنا يتدخل الاعتراض التقليدى ، ألا وهو : أليست الفكرة اليهودية عن البشير (المسيح) ترجع إلى أصل إيرانى ، وتبعاً لهذا إلى أصل آرىّ (ريتسنْشتين Reitzenstein) ؟ والفكرة الديناميكية الإسلامية عن الإنسان الكامل ألم تكن ، منذ البداية ، ذلك « المهدى » المنتظر الذى قالت به الشيعة الإمامية ، وهم كان معظمهم من الموالى الداخلين فى الإسلام وكانوا من الفرس ، وبالتالى كانت هذه الفكرة آرية الأصل ؟

أجل ، إن التاريخ الإيرانى كله فى العهد التالى للعهد المزدكى قد نمّىَ نزوعاً خارقاً إلى العدالة (المُخلِّصون المنتظرون ، سأوشينت ، مِترا ، بَهرام ؛ سروش ، « الرُّسُل » legati المانوية). لكن يلاحظ مع ذلك أن إيران قد ضمّت دائماً عنصراً ، طبقة من الكُتّاب المُتساميين[١] ، من الممكن جداً أن يكونوا هم الذين ألهموها هذا المعنى فى القرن السادس قبل الميلاد ، وهو العصر الذى نمت فيه النزعات القائلة بالبشير (Messie) ، تحت تأثير « المنفى » ، فى الجالوت (= الجالية) البابلى ، بين أولئك المشرّدين الذين أُجْلُوا عن أرض الميعاد ؛ وإيران فى ذلك العهد قد تكشفت عن تسامح وتفهُّم للنزعات القائلة بالبشير الناشئة آنذاك حتى سمحت بالعوْد إلى القدس وإعادة بناء الهيكل . كذلك نشاهد منذ فجر الإسلام نشأة الفكرة البشيرية ، فى اليمن العربية ، لابسة الفكرة القائلة « بمخلِّص » منتظر « يعيد العدل إلى نصابه » ، فى صورة القحطانى ذى العصا ، « منصور اليمن » ؛ ولما كانت الجاليات

(١) [sémitisés أى الذين صاروا ساميين أو كان قد كانوا كذلك ، كما نقول : عرب عاربة ، وعرب مستعربة — المترجم] .

اليهودية والإيرانية ، وكانت موفورة العدد آنذاك فى اليمن ، لم تندرج ، عن طريق الولاء ، فى القبائل العربية إلا بعد إسلامها ، ولما كان هذا القحطانى ، منصور هذا ، قد عُدّ ، على التوالى ، كما فعل بنو كندة بالنسبة إلى ابن الأشعث ، وكما فعل بنو هَمْدان بالنسبة إلى دعاة الشيعة (عبد الله بن سبأ ، منصور القرمطى) ، و بنو الحارث (بلحارث) بالنسبة إلى أحد الأئمة الكيسانية العباسيين (السَّفّاح ابن الحارثية) ، فإن هذه الصور الإجمالية « للإنسان الكامل » المسلم تبدو لنا عربية صريحة .

ثم قامت بعد ذلك بزمانٍ ، فى موازاة وحدة الوُجود الإسماعلية التى ذكرناها ، محاولةٌ للتوفيق الهرمسى من أجل التوحيد بين « عين الوجود » وبين الحاكم يوم الحساب ، وهو أغاثاذيمون المذكور عند الهرمسيين اليونانيين الواردين فى « رسائل » إخوان الصفا ؛ كذلك نشاهد أبا سليمان السجستانى [١] يقول بأن السعادة العظمى هى فى الوصول إلى مرتبة « الطَّباع التامّ » الذى يَخلع عليه جلالَ الربوبية (الربوبية ، عند الكندى ؛ راجع « الماجد » المنسوب إلى جابر بن حيان ، نشرة پاول كْرَوس Paul Kraus) .

لكنّ هذه القَسِماتِ وأمثالَها من شأنها التضليل . فعما قليل سنشاهد أن النظرية الإسلامية الخالصة فى الإنسان الأول إنما نمت ، هى ومقتضياتها النشورية كلها ، بطريقة محورية ، عن طريق القرآن نفسه ، وذلك بتدبر نصه العربى تدبُّراً سُنّياً مستقيما .

— ٣ —

ولقد تلمس كازانوڤا Casanova إثبات أن محمداً كان يعتقد فى نفسه أنه « نبىُّ فناء الدنيا » ، وإذن هو الإنسان الكامل . بيد أنه يلاحظ أن القرآن حينما يقول : « وإنَّه لَعِلْمٌ للساعة » (سورة « الزخرف » : ٦١) إنما يتحدث عن عيسى ، لا عن محمد ، وإلا كان فى ذلك وَضْعٌ من قدر إخلاصه فى الإيمان بأن الله مركز الكون (لا الإنسان) ، ومن قدر تعبُّده لما قرأ من قرآن . ماذا ! بل « كلام الله » هذا هو نفسه الذى أمره ، لا بتحقيق فناء الدنيا ، بل بالتذكير بهذا الفناء ، تذكير الأمة الإسلامية بأسلوبٍ أشد وقعاً من التوراة عند اليهود ، والإنجيل عند النصارى . ومنذ القرن الأول صارت « سورة الكهف » تقرأ

---

(١) السجستانى ، مخطوط كراوس ، الرسالة الثالثة : « فى الكمال الخاص بنوع الإنسان » .

للعياذ من المسيح الدّجال (منظوراً إليه على أنه يأجوج ومأجوج ؛ « سنن » ابن ماجه ، ج ٢ ص ٥١١ ، ٥١٣) . وفى حَجّة الوداع ، بَيّن النبى فى عرفاتٍ شعائر الوقفة بصورة ذات دلالة نشورية غريبة ؛ فمع إبقائه على الحج طلباً لغفران الذنوب ، « أدخلَ العُمْرَةَ فى الحج إلى يوم القيامة » ؛ فتجاوز الأفقُ الشرعىُّ « الحَرَمَ » (« صرنا فى الحِلِّ ») ، وتجاوز الرِّبا ، والأخذ بالثأر ، واستعباد المرأة ؛ وقربان الفؤاد ، ينطلق ، فى دعاء حُرٍّ ، إلى طلب المغفرة ، وفى الأفق تتراءى الجنة وقد أُزْلِفَت للمتقين غيرَ بعيدٍ وهى تنزل من السماء كالعَرُوس ، مع « نزول الله » (راجع سورة « ق » : ٣٠ ، وقارن ذلك بما ورد فى سفر « الرؤيا » المنسوب إلى يوحنا) .

أما محمد فينحاز ، شخصياً ، ينحاز (مثلما فعل إبليس ، كما سيقول الحلاّج) فى داخل نطاق عبادة تغار على العبارة الخالصة للعبادة الأصلية ، تاركاً للتأمل القرآنى عند الحجاج المسلمين الأتقياء مهمةَ تحقيق هذا «الإكمال للدين» فى نفوسهم ، إكمال الدين الذى أعلنه ذلك اليوم (فى حجة الوداع) ، قبل موته المبكر ببضعة شهور ، هذا الموت الذى كان أول « مصيبة » لفناء الدنيا . وهـذا التحقيق هو تقديس « الأبدال » الذين أسلموا كل قيادهم لله مقتدين بإبراهيم .

و إنما استشعر الإسلام الوليد — وقد قَصَّرَتْ الأحاديثُ ذات الطابع الحرفى المُغالى مما جمه جَمّاعو التفاسير والمُسْنَدات — نقول إنه استشعر الأثر الفعال الواهب للقداسة ، أثرَ التأمل الجماعى لنهاية الدنيا ، عن طريق سَنٍّ للشعائر غريب .

فسرعان ما أدركَ القوم ، فى المدينة ، الأهميةَ المنقطعة النظير لإحدى السور القرآنية ، وهى سورة « أهل الـكهف » ، فكانت تقرأ للعياذ من (شرّ) الدجال ، حتى صارت النصّ الشعائرى الثابت الذى يُقرأ منذ ثلاثة عشر قرنا فى بلاد الإسلام كلها فى الصلاة الـكبرى الجامعة كل يوم جمعة ، (حديث نافع [1]) . وهنا يشاهد أن أول موضوع تَعرِض له هـذه السورة ، وهو موضوع أهل الـكهف السبعة فى أفسوس ، يبيّن كيف أن هؤلاء المؤمنين الفِتْية — وقد أَوَوْا إلى الـكهف ، رافضين الارتداد عن دينهم — قد أرضاهم الله وهيأ لهم

(١) نافع : ورد فى « لسان الميزان » ج ٥ ص ١٥٢ . وقد أرسل اثنان من الخلفاء فى القرن الثالث (= التاسع الميلادى) بعثات إلى كهف أفسوس وإلى سور دربند العظيم (البيرونى : « الآثار الباقية » ص ٢٨٥ ؛ ياقوت : ج ٣ ص ٥٦) .

من أمرهم رَشَداً ، « يُقَلِّبهم ذاتَ اليمين وذاتَ الشِّمال » ، وقد « لَبِثُوا فى كهفهم ثلثمائة سنين وازدادوا تِسْعا » ، والله أبقى عليهم ليكونوا شهوده يوم الحشر . والموضوع الثانى — وهو موضوع موسى ورسول الله (الَخضِر) — يبين لأحد الأنبياء (موسى) أن سرّ الله إنما يتكون من كل أسرار القلوب التى لا يطلع عليها إلا الأولياء ، الواحد بعدَ الآخر ، وهم فى الحضرة اللدنية (قارن سورة « ق » : ٣٦) . والموضوع الثالث يبين السد العظيم الحافظ للعالم المتمدين ، السد الذى تهدد باختراقه جحافلُ (الترك) يأجوج ومأجوج (= الدجّال) (راجع سورة « الأنبياء » : ٩٦ : « حتى إذا فُتِحَتْ يأجوجُ ومأجُوجُ وهُمْ من كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُون ») .

وفى سائر السور كان ثمت آيات مفردة ذات رنين نشورى ، تشيع الآمال الثورية فى قلوب « المُسْتَضْعَفين » فى الأرض ، وبخاصةٍ « الموالى » (وكانوا غير عرب دخلوا الإسلام ، ويكاد علىٌّ أن يكون هو وحده الذى حماهم ودافع عن حقوقهم) . فى عهد عُمَر (بن الخطاب) عُذِّب صَبيغُ بنُ عِسْل التميمى لأنه فسّر سورة « الذاريات » (والذاريات رياح السموم التى يعذب بها الكفار) تفسيراً ملحمياً (راجع بعدُ رقم ١٩٦ من « خطبة البيان ») . وفى عهد عثمان قام أبو ذَرّ (الغِفَارى) يعلن اقتصاص الفقراء والمساكين من الأغنياء والمتكبّرين . وذلك النوع العربى الصميم من « المثالب والمفاخر » ، وقد ارتفع من مستوى النزاع بين القبائل إلى المستوى الملحمى الذى نجد نظيره عند دانته Dante وليون بلوا Léon Bloy[1] ، قد اتخذ أحياناً أسلوباً من البلاغة المتهكِّمة القاتلة ، يلعن فريقاً ويبارك على فريق آخر ، ويحطم الطابع الجمالى السكونى للأشكال المألوفة ابتغاء إشاعة سَوْرة عظيمة غائية . ولقد قال

(١) [ليون بلوا كاتب فرنسى ولد فى پريجيه Périgueux سنة ١٨٤٦ وتوفى فى بورلارين Bourg-la-Reine من ضواحى باريس سنة ١٩١٧ . وبدأ حياته الأدبية وشهرته بنشر كتاب بعنوان : « أقوال مقاول هدام » (سنة ١٨٨٤) هاجم فيه بعنف بالغ أشهر الشخصيات الأدبية فى عصره . وكان حاد اللهجة عنيف الخصومة قوى الأسلوب . اتجه اتجاها دينياً كاثوليكياً وساير باربيه دورڤلى Barbey d'Aurevilly . ومن مؤلفاته : « السائل الجحود » (سنة ١٨٩٨) ؛ « الحاج إلى المطلق » (سنة ١٩١٤) ؛ « على وصيد الملحمة » *Au Seuil de l'Apocalypse* (١٩١٦) . ومن رأيه أنه من حيث الملاحم والمصير الأخير لا بد من إقامة حكم الدين ، وحارب أهل عصره لمشاركتهم فى العصر الحديث والمدنيــة العصرية . وهو عدو لدود للمجتمع البورچوازى : فعارض بالمطلق النزعة العلمانية ، وبرسالة الفقير النزعة النفعية ، وبسر القوى العمياء التى يثيرها الله النزعة العلمانية الديمقراطية . وتقبل نتائج هذا المذهب العملية بكل شجاعة ، فعاش بائساً ، سعيداً بأن يحشر فى زمرة الشعب مؤثراً فيه البساطة والعظمة . ونزعته الدينية تنطوى على كثير من الوحشية والغرابة وروح المفارقة حتى إنها أذهلت رجال الـكنيسة — المترجم] .

ترتوليانوس : « فى سفر الرؤيا يجندل نظامُ الأزمنة »[١] .

وعلى هذا النحو تكلمت « روح » الأنبياء فى بنى إسرائيل ؛ لكن اليهود فى ذلك الحين قالوا : « قلوبُنا غُلْفٌ » وأصمّوا أسماعهم («البقرة» : ٨٢ ؛ «النساء» : ١٥٤) ، وقالوا كذلك « يَدُ الله مغلولة » (« المائدة » : ٦٩) ، مع أنهم هم الذين لن يكونوا أحراراً أبداً إلى يوم القيامة . وكذلك فى « رؤيا » يوحنا الموجّهة إلى الكنائس السبع النائمة (قارن أهل الكهف السبعة النائمين) ، نشاهد أن إعلان عَوْد Parousie الحاكم المُنْتَقِم ، والروحِ الطاوية لكل تاريخ الإنسانية المزوّد بالعناية (الإلهية) ، كل هذا قد عبر عنه عيسى بصيغة ضمير المتكلم : « أنا الألِف والياء » ، (قارن فى «الإنجيل» : « أنا الطريقة والحقيقة والحياة ؛ أنا الباب ؛ أنا الراعى الصالح ... ») ؛ لكن النصارى فى ذلك الحين ، حتى الرهبان منهم ، لم يرعوا طريقة الله حق رعايتها (سورة « الحديد » : ٢٧) ، بحيث يقدرون على تكوين « أناسٍ كُمّلٍ » ؛ ومن هنا جاءت خلافاتهم التى لن تنتهى أبدا .

والقرآن ، وهو يتوعد المارين المخالفين ، من اليهود والنصارى ، بالعقاب الإلهى ، لا يعد المسلمين بوعود الخِطْبة[٢] ولا ببلوغ القداسة فى العالم الآخر ؛ بل يطوى سِجِلَّ المصير ، بنوع من الارتداد الطاوى إلى الوحى المنزل على إبراهيم ، ويتوعد المنافقين من المسلمين بمثل ذلك العقاب المباشر : « لن يجيرنى من اللهِ أحَدٌ » (سورة « الجنّ » : ٢٢) ؛ « لا شَخْصَ أغيرُ من الله » (البخارى ، باب « التوحيد » عند نهايته) .

والنجاةُ فرضُ عينٍ لا يغنى فيها أحدٌ عن أخيه ، وما كان الحجّ فرض كفاية إلا مؤقتا ؛ ولهذا كان على الإنسان الكامل أن يتجنب قانون الأنساب . وهنا الإسلام يَفضُل اليهوديةَ فى إدراك هذا الجانب ؛ ولهذا فإنه ، أى الإسلام ، يرى فى الإنسان الكامل — من الترمذى حتى ابن سبعين — أنه خاتم الولاية ، روح عيسى : إما على صورة أحد حوارييه الملهمين به (المَقْدِسى ج ٢ ص ١٧٢ ، مثل : ابن هود المتوفى سنة ٦٩٩ ؛ قارن عند الدروز الأبدالية : سلمان — حمزة) ، أو على هيئة قيامته أمام الأولياء (ثم الصُلَحاء) وحدهم ، ثم أمام الملأ أجمعين (فى رأى الحلاج)[٣] . وقيامة عيسى للحكم (بين الناس) قد ربطها

(١) In Apocalypsi, ordo temporum sternitur .

(٢) [الإشارة إلى وعد الله للنصارى بخطبته إلى الكنيسة — المترجم] .

(٣) «روايات الحلاج» ، ٢٣ ؛ سورة «النساء» : ١٥٧ .

القرآن ثمانى مرات بكلمة الحضرة : « كُنْ » الخالقة بالنسبة إلى يوم الحساب [١] ، فيكون عيسى مجرداً ، مثله مثل التصور البكر لعذراء طاهر ، أو مثل ذلك الحق الذى هو خاتم الخلق : « لا مَهْدِىَّ إلا عيسى » [٢] .

ولقد التاث التفكير الإسلامى مع ذلك أمام هذه الواقعة وهى أن عيسى ، فى مجيئه الأول ، لم يفتح هذا « الخاتم » ، ولم يَعْذُرِ اللهَ فيما كان منه من ترك العادلين يُضْطَهَدُون ؛ كذلك « الإنسان الكامل » حينما يأتى سيكون — بوصفه « الشاهدَ » — غير قابل لأن يقهر ، — وبوصفه ينبوعَ حياةٍ — لا يمكن أن يُقتَل [٣] . لقد قال : « سيأتى من ينتصف لى » (يوحنا : ٨ : ٥) . أسيكون ثمت شخص آخر ، تلهمه روح عيسى ، هو الذى يشيع العدالة المنتقِمة التى يتطلب الإسلامُ ، فى جهاده الدينى المقدس ، مجيئها ؟ « أنا عيسى الزمان » ، هكذا تقول ترنيمة شيعية على لسان علىّ (راجع بعدُ فى تحليل « خطبة البيان » رقم ٣٦٠) . وإن أقلية نامية من غلاة الشيعة ليجعلون من هـذا « المنتقم » (للمظلومين) غير المذكور اسمه (« القائم » ، « المُنْتَظَر » ، « المَهْدِى ») واحداً من بيت الرسول ، أى فاطميا ، علويا .

ويؤكد البلاذُرى (« الأنساب » ، راجعه فى « مجلة الدراسات الشرقية » RSO ج ٦ ص ٤٩٥) أنه منذ موت على فإن أربعة من غلاة شيعته [٤] قد تناقلوا عنه خطبة غريبة . وأيًّا ما كان الأمر ، فإنه ، منذ ١٢٠ هـ ، تناقل القوم « خطباً » ذوات قيمة ملحمية نسبت إلى علىّ ، و « وصيةً » ، و « جَفراً » (والجَفْر نوعٌ من التفسير الملحمى للقيم العددية للأحرف الساكنة الواردة فى أوائل كثير من السُّوَر القرآنية) .

---

(١) القرآن : ٢ : ١١١ ؛ ٣ : ٤٢ ، ٥٢ ؛ ١٦ : ٤٢ ؛ ١٩ : ٣٦ ؛ ٣٦ : ٨٢ ؛ ٤٠ : ٩٧ ، (فى رأى مقاتل ، راجع كتابنا « مجموع نصوص » ، ص ١٩٧ ؛ « عذاب الحلاج » ، ص ٥٢٠) .

(٢) « لا مهدى إلا عيسى » : حديث الشافعى (الحسن البصرى ، بطريق محمد بن خالد الجندى) ؛ الذهبى ، « ميزان الاعتدال » ج ٣ ص ٥٢ ؛ « لسان الميزان » تحت اللفظة ؛ السبكى ، « الطبقات » ج ١ ص ٢٨٠ — ص ٢٨١ ؛ ابن خلدون ، « المقدمة » ٢ ، ١٨٨ — ١٨٩ ، ١٩٤ ؛ القندوزى ، « الينابيع » ، ص ٤٣٤ ؛ القنوجى ، « الإذاعة » ص ٦٤ ؛ وفى سنة ٧٤٩ جعل فى معارضة أحد الشيعة (مهدى سبأى) ، ولـكن السلطة لعيسى وحده ؛ ولقب « السفاح » هو لقب ملحمى أطلقه الشيعة على علىّ . قارن الأسماء الملحمية التى تلقب بها العباسيون (المنصور ، المنتصر ، المهدى ، القائم) عند الخطيب البغدادى (« تاريخ بغداد » ج ٩ ص ٣٩٩) وعند ابن خلدون (ج ٢ ص ١٨٣) .

(٣) على وفاء ، أورده الشعرانى فى « لواقح الأنوار القدسية » ، تحت اللفظ .

(٤) حجر بن عدى ، عمرو بن الحمق الخزاعى ، حبة بن جوين البجلى ثم العرنى ، عبد الله بن وهب الهمدانى (= ابن سبأ) ؛ قارن أصبغ ، الحارث الهمدانى ، رشيد الهجرى (ليفى دلافيدا) .

والجفر إذا استخدم فى مسألة « الإنسان الكامل » فذلك إما للقول بأنه هو « الميم » (= ٤٠ = محمد) ، أو « العين » (= ٧٠ = على) ، أو « السين » (٣٠٠ = سلْمان ؛ عيسى ؟) . وفى رقمى ١٤٤ و ١٠٤٨ (بعدُ فى تحليل « خطبة البيان ») ينظر إليه على أنه هو قيامة عيسى فى نظر المسلمين . وأخيراً نقول إن « الصَّيْحة بالحق » ، تلك الصيحة السكونية ، (القرآن : سورة « ق » : ٤١) ، وهى صيحة نوح وصالح ، هى الأصل فى قول الحلّاج : « أنا الحق » ، وهذا القول صرخة ثورة أشعلت نار ثورة الأتراك ، وليس فكرة سكونية (استاتيكية) .

— ٤ —

ولنأخذ الآن فى الامتحان التفصيلى للعناصر الثلاثة المُميِّزَة لهذه النصوص الملحمية التى استعين بها فى وصف مجىء « الإنسان الكامل » ، خلال الأزمات والمصائب .

ولنبدأ بالجَفْر ، هذا الاستخدام العددى للحروف القرآنية المنفصلة (وهو تفسير الإمام جعفر الصادق ، فيما يرى هارون بن سعيد العِجْلى ، راجع « مقدمة » ابن خلدون ج ٢ ص ٢١٤) . فالإسماعيلية والدروز قد أبرزوا الجانب السّرّى فى طائفتين من الحروف الاستهلالية الخماسية فى سورتى « مريم » (كهيعص) و « الشورى » (حم عسق) ، وسموا الطائفة الأولى (كهيعص) باسم « حروف الصدق » ، والطائفة الثانية باسم « حروف الكذب » (ضد النصيرية الذين يقرأون الطائفة الثانية هكذا : ثُلاث عين — ميم — سين هو الحق) (قارن فى العبرية : « أمث » ، الحق = خاتم الله ، فى « تلمود أورشليم » ١٠ : ١٠ ، و « التلمود البابلى » : شبت ٥٥ ا ، « تلمود أورشلمى سنهدرانى » : ١٨ ا ؛ أدين بهذه الإشارة إلى ف . فيشل W. Fischel) . والعدد الأول = ١٦٥ ، والثانى = ٥١٨ ؛ ويمكن أن يتدخلا معاً فى التاريخ الصوفى لعذاب الحلاج (بوصفه « الإنسان الكامل ») من أجل سلامة بغداد ؛ لأن الحديث المشهور الذى رواه أرطاة (أورده نعيم المتوفى سنة ٢١٨ هـ ، والطبرى) يجعل الطائفة الثانية (٥١٨) تاريخ تخريب المدينة المزدوجة ، مدينة بغداد (وهى فى الواقع قد أُسِّسَت سنة ١٤٤ هـ ، ودُمِّرَتْ ، بوصفها العاصمة ، فى سنة ٦٥٦ ، ونقلت الخلافة منها إلى القاهرة فى سنة ٦٦٢ هـ ؛ و ١٤٤ + ٥١٨ = ٦٦٢ ؛ وقد قرأ الحلاج وهو يجود بنفسه « آيته »

وهى الآية ١٧ من سورة « الشورى » : « يَسْتَعْجِلُ بها الذين لا يُؤْمنون بها ، والذين آمنوا مُشْفِقُون منها ويعلمون أنها الحقُّ ، ألا إنّ الذين يُمارون فى الساعةِ لفِى ضَلالٍ بعيدٍ) . والطائفة الأولى (١٦٥) إذا أضيفت إلى ١٤٤ يكون حاصل الجمع ٣٠٩ وهى سنة وفاة الحلاج (= أيضاً طا + سين = ٩٠٣ ، وهو مجموع الأحرف الاستهلالية القرآنية ، وهو ٣٠٩ مقلوباً) و ٣٠٩ هو عدد « تجوهر الخليل » (الششترى) ، وعدد سنوات رُقاد أهل الكهف (سورة « الكهف » : ٢٤) . وقد استخدم ابن أبى واطيل ، من تلاميذ ابن سبعين ، الطائفة ٦٨٣ (خا — فا — جيم) ، ثم ، تبعاً للكندى الطائفة ٩٨ (صاد — حاء) ، فحصل على السنة ٦٩٨ وجعلها سنة قيامة المسيح (عيسى) الذى رأى عامر البصرى الصوفى أنه فى تلك السنة تحقق فى شخص المهدى الكاذب الأردستانى (المتوفى سنة ٦٩٩ ؛ على أساس أن الإسلام سيبقى ٦٩٣ سنة فى رأى الكندى) .

ويتلو هذا أن نتحدث عن موضوعات المصائب اليهودية المسيحية : « الفتن » ، « أشراط الساعة »[١] ، وهى موضوعات أعاد القرآن ذكرها وركزها وأوضحها على أسلوبه الخاص : طوفانات المياه ، أمطار من نار ، مذابح فى أماكن العبادة . ويميل القرآن إلى إهمال الطواعين . ومن بين علامات السماء يحتفظ بالقمر (العُرجون [الإشارة إلى الآية ٣٩ من سورة يس : « والقمر قدّرناه مَنازِلَ حتى عاد كالعُرْجُون القديم »]) . ويعود دائماً إلى الكوارث المفاجئة فى الماضى ، مُسَجِّلاً طابعها الدَّوْرى المتردد بانتظام فى تهديداتها الملحمية . فالطوفانات تُغْرق مدن الفساد والضلال (فالكوفة أصيبت بفيضان « تنور » الطوفان الذى كان عقاباً عن دعوى نكاح الجن قرب سِجْن المَلَكَين ببابل : هاروت وماروت اللذين أغوتهما نهيد ، سورة « البقرة » : ٩٦ ؛ — أما البصرة فستطمر فى الأعماق — بعد أن عوقبت سنة ٨٦٨ — لأنها لم تستمع لنداء غلام خليل الحنبلى الذى دعاها إلى الطاعة والتوبة ؛ قارن هذا بمدينة مرسيليا التى أنذرت بعد الطاعون) . وأمطار من نارٍ تدمر العواصم التى

---

(١) نعيم بن حماد : « كتاب الفتن » ، مخطوط الاسكوريال ج ٢ رقم ١٥٣٦/١٥٣٧ ؛ وقد اختصره العز المقدسى ، مخطوط عاطف رقم ٦٠٢ (مجلة الحضارة الإسلامية *Isl. Cult.* ج ٣ ص ٣٦١) ابن المناوى (المتوفى سنة ٣٣٤) : « كتاب الملاحم » ؛ وقد انتفع بها السيوطى فى « العرف الوردى فى أخبار المهدى » (ورد فى « الحاوى » ج ٢ ص ٥٧ — ص ٨٦) .

تعصى الله (سدوم ، عاد ، ثمود ، مَدْين ؛ والإنذار الموجه إلى بابل فى سفر « الرؤيا » ، وهو صدى لدمار برج بابل ، يقصد روما ولندن وباريس) إشارة من صيحة كبرى ، كما حدث بالنسبة إلى نوح وصالح ، كذلك مدينة بغداد المزدوجة ، هـذه « المدْهامّتان » الأرضية ، قد أنذرت منذ البداية (حديث أرطاة[1]) بخرابها (قارن نهب المغول) ، وقد صاح الحلاج صيحتها المتوقعة (« الصيحة » ضد « البُشْرى ») .

وفى المذابح التى تخرّب فيها مدن العبادة ، تتحدث الملاحم عن رمز يعالج القرآن إيضاحه فى مقصدين .

فكما أن أورشليم قد عوقبت وخُرِّبت ، فمكة كذلك ، أو الكعبة على وجه التخصيص ، سيلحقها الدمار . و بينما نشاهد أن سفينة العهد قد قذف بها فى بحيرة طبرية (أو عند أنطاكية) ، نجد أن حجة الوداع التى قام بها الرسول كانت لتهيئة الدمار الرمزى للكعبة . فالنبى بإدخاله العُمْرة (— وهى مجاورة الحرم للعبادة والنسك) فى الحج (— تقديم الضحية على عرفات) إلى يوم الحساب[2] ، قد أراد أن يفهم الناس أن البيت الذى نكون فيه أمام الله فى إحرام ، أعنى بَدَنَنا ، يجب أن يُدَمَّر فى نفس الوقت الذى تذبح فيه الضحية ، وذلك فى اللحظة التى نقدِّم فيها أنفسنا فوق عرفات كأنها « الذِّبْح العظيم » الذى ترمز إليه الأضاحى التى تذبحها من الحيوان ، فنستحيل آنذاك ، وفى مقابل هذا ، كما يرد فى رقم ١٠٥ من « خطبة البيان » ، إلى « مائدة الكشف » ، أى مائدة الوَجْد المُواسِى (قارن : الطمأنينة[3]) ، وهى العلامة التى تواسى المسيحيين الصادقين حتى يوم الحساب ، المتمثلة فى شعيرة «العشاء الربانى» التى أعطيت فى مستهل « العذاب[4] » المُدَمِّر . وفى هذا نرى أنه كما أن الإسلام قد رد « التغطيس » (المعمودية) إلى معنى « الفطرة » ، أى إلى نور فطرى أصيل ، فإنه كذلك يتراءى له « العشاء الربانى » كعلامة نشورية ، أى على أنه الإكال العقلى لنوع معقول

(١) الخطيب البغدادى : « تاريخ بغداد » ج ١ ص ٤٠ ؛ الطبرى ، تحت المادة ؛ وراجع ما أورده المقدسى ج ٤ ص ٩٧ — ص ٩٨ خاصاً بخراب مدن أخرى نقلا عن مقاتل .

(٢) الحلبى : « إنسان العيون فى سيرة الأمين والمأمون » (المعروف « بالسيرة الحلبية ») ج ٣ ص ٢٩٧ ؛ ابن تيمية : « الرسالة السبعينية » ص ٩٣ .

(٣) مواساة تثبت قواعد الصلاة فى الله (الشافعى) .

(٤) [العذاب Passion أى عذاب صلب المسيح وما تقدمه وأحيط به من آلام عاناها — المترجم] .

يواسى مواساة إلٰهية (الطمأنينة عند النصارى — السكينة عند اليهود) . وفى الـكتاب الذى بعث به الحلَّاج إلى شاكر بن أحمد ، فى الوقت الذى تهيأ فيه الثوار القرامطة لذبح أهل مكة وتدمير الـكعبة ، كتب يقول له بأن « يهدم الـكعبة (هى ومعبد بدنه) ، ويبنيها بالحكمة (الميلاد الثانى) : حتى تسجد (أى الـكعبة) مع الساجدين ، وتركع مع الراكعين[1] » . و بينما كان أصحاب التفسير الحرفى فى عصره لا ينشدون فى النبوءات الخاصة بخراب مكة إلا إمكان رؤية هزيمة الحَبَش فى سنة ٥٧٠ قد عوضت بحبش آخرين ، لعلهم القرامطة ، فإن الحلاج قد تحقق له أن البعث المجيد لهيكل بدنه يتوقف على حَبّة خردل (= بُضْعة من بدنه المُحْرَق قرباناً لله) ، فأفضى عن هـذا الطريق بالرموز النشورية لحجَّة الوداع للنبى إلى تمام غايتها .

وهذا التشخيص للـكعبة فى شخص الإنسان الـكامل يقودنا إلى ملاحظة أن موضوعات « الملحمة » الـكبرى (= هجوم النصارى الروم على الإسلام ، هجوما يبدأ بنقض الهدنة ، وينتهى بالاستيلاء على القسطنطينية) تُفْضِى أيضاً إلى رسم صورة جانبية لهذا « القائم » ، هذا الزعيم الذى ينتصف للظلم ، وسيملأ الدنيا عدلاً كما ملئت جوراً . ولمعرفة هُوِيَّته ، جرى ما جرى بالنسبة إلى الضحية التى طُلِب من إبراهيم تقديمها ، فقد رأى الإسلام (ابن حنبل) فيها أولاً أن المقصود هو إسحٰق ، ثم نزعه عرق العنصرية فرأى فيها إسماعيل . أما فيما يتصل « بالقائم » ، فقد أجمع أهل السنة أولاً على أن يَرَوا فيه أنه هو عيسى الذى سيعود ظافراً — لا متحملاً للعذاب والآلام — ، أو زعيما لا يُقْهَر تهبط عليه روح عيسى ، ويهتدى بهدايته ، إن لم يكن هو عيسى نفسه : وفقاً للحديث المشهور الذى رواه الحسن البصرى والشافعى ، وهو حديث يسمح بهذين التفسيرين ، ونعنى به : « لا مَهْدِىَّ إلا عيسى » . و إلى جانب أهل السُّنّة ، نرى فريقاً من الشيعة فى القرن الثانى (المستنيرية ، والمنصورية) وقوماً من المعتزلة فى القرن الثالث (أحمد بن خابط ، والفضل الحَدَثى) قد اعترفوا بهذا الحديث فى مضمونه ، إن لم يكن فى صورته التى تُشتم فيها روحُ المناظرة والجدل العباسى ضد الشيعة . وعند نهاية القرن الثالث كان لا يزال يقول بصحته نفر كبير من المُحَدِّثين السُّنّية : ابن ماجة ، وابن

(١) ابن دحية : « النبراس » ، ص ١٠٣ : « اهدم الـكَعْبة وابنها بالحكمة حتى تسجد مع الساجدين وتركع مع الراكعين » .

خُزَيْمة (المتوفى سنة ٣١١) وابن زياد النيسابورى، وابن أبى حاتم الرازى (المتوفى سنة ٣٢٧) والساجى البصرى (المتوفى سنة ٣٠٧)، والقزوينى قاضى دمشق (المتوفى سنة ٣١٥)، والطحاوى من القاهرة (المتوفى سنة ٣٢١)، ويعقوب الاسْفَرائينى (المتوفى سنة ٣١٦)، والطرائفى.

وهذا العِرْق المتصل من التفكير الإسلامى فى «هداية عيسى»، الذى بدأه التِّرْمِذى، قد استمر بعد ابن عربى؛ ففى مراكش، منذ قرنين، كان ثمت مدرسة بأكملها، من أبى مهدى عيسى الثعالبى (المتوفى سنة ١٠٨٠؛ راجع: الكتانى، «فهرس»، ج ٢ ص ١٩١)، حتى محمد الصغير بن عبد الرحمن الفاسى (المتوفى سنة ١١٣٤) وتلاميذه (الإفرانى المؤرخ المتوفى سنة ١١٥١، ومحمد أبو عبد الله بن ناصر الدرعى التمغروتى (التمجروتى) المتوفى سنة ١١٥٨) كل أولئك كانوا يرون أن هذا الحديث معناه أن عيسى (روح الله) هو الشيخ الهادى إلى الطريقة المثلى فى الحياة، وأن هذا هو «مجىء الإنسان الكامل».

لكن إذا كان شخص بمفرده، فى القرن الأول، وهو ابن سيرين، قد آثر أن يرى فى «القائم» أنه «القحطانى»، — فإن أقلية متزايدة من الشيعة قد رأوا فيه عَلَوياً، ثم حصروه فى نسل فاطمة؛ وهذا الاعتقاد قد صار منذ تسعة قرون الاعتقاد السائد عند أغلبية المسلمين.

وهذا «الفاطمى» (أى الذى من نسل فاطمة) شابٌ من السلالة الشرعية (أهل البيت) فرّ وأخفاه أتباعه (فترة «الكهف»، فى سورة «أهل الكهف»، عند الإسماعيلية)؛ وهذا «العائذ» قد أعلنت خلافته رغماً عنه، وحكمه الحربى لن يستمر أكثر من تسع سنين. ويظن فريقٌ أنه سيكون ثمت مهديون ثلاثة[1] قبل مجىء «الدجّال»، كما سيكون ثمت ثلاث «كرّات» «للرجعة» (البعث) التى ستنتصف (للمظلومين) من الظالمين أمام الملأ: والمهدى الثانى هو الحسين (= المنْتَصر) أول الشهداء ونموذجهم الأصيل، والمهدى الثالث هو أبوه علىٌّ (= السَّفّاح). وسواء اتصل الأمر بهزيمة الروم (— بنو الأصفر)، التى

(١) مهدى الخير، مهدى الدم، مهدى الدين؛ وكذلك ثلاثة سفيانيون «كما فى سفر دانيال» (السيوطى: «الحاوى»، ٢، ٨٤، ٧٨)؛ ٣ «رجعات لعيسى» (محمد بن حامد الترمذى، أورده الشعبى: «الجوهر الفريد» ورقة ٣٢ ب مخطوط، القاهرة مجموع رقم ٢٢٩)؛ ٣ خسفات (ابن ماجه: ج ٢ ص ٥٠١).

أشار إليها القرآن ، (سورة « الروم » : ٢٢١ ، فى عهد كسرى ، — ومن هـذه الإشارة سيستنتج ابن بَرّجان استرداد أورشليم ، وذلك قبل استردادها فعلا فى سنة ١١٨٧ (من أيدى الصليبيين) بخمسين سنة ، — أو اتصل بالاستيلاء على القسطنطينية « بفضل الصلوات ، لا بالسيوف والرماح » (ابن عربى : « عَنْقاء مُغْرِب » ، طبع سنة ١٣٥٣ ص ١٠ ، ٦٨) وهو استيلاء وعدت به الأحاديث قبل ذلك بستة قرون (قارن سورة «البقرة» : ١٠٨ [وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ منع مساجد الله أن يُذْكَرَ فيها اسمُه وسَعَى فى خرابها ، أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين ، لهم فى الدنيا خِزْىٌ ولهم فى الآخرة عذابٌ عظيم »]) ، لـكن الأحاديث تتردد فى نسبته إلى « القائم » نفسه أو إلى شاهد ثانٍ (يشبه أن يكون مزيجاً من الشاهدين المذكورين فى « رؤيا » يوحنا ، والشجرتان الزيتونتان المباركتان الوارد ذكرهما فى تلك الرؤيا قد ضما فى واحدة فى الآية ٣٥ من سورة النور [الله نور السموات والأرض مَثَلُ نورِه كمشكاةٍ فيها مصباحٌ ، المصباحُ فى زجاجة ، الزجاجةُ كأنها كوكبٌ دُرِّىٌّ يوقد من شجرةٍ مباركةٍ زيتونةٍ ، لا شرقيةٍ ولا غربيةٍ ، يكاد زيتُها يضىء ولو لم تمسَسْه نارٌ ، نورٌ على نورٍ يهدى الله لنوره من يشاء »]) . وهذا الشاهد الثانى ليس هو مع ذلك « الإنسان الكامل » تماماً ، وذلك لأنه الروح الطاهرة ، والعبـد الصالح (الخضر — إيليا) الذى سيُهْزَم ويُسْتَشْهَد . وإنما سيبدأ بأن يكون المُضْطَهِد ، وحامل اللواء ، لواء الفتنة فى بلاد الترك ؛ على رأس جيوشٍ ألويتها سود (قارن ألوية العباسيين ؛ أو خمسة ألوية : أبيض وأزرق وأصفر وأحمر وأخضر ، عند الدروز) ، فيطرد السُّفْيانى (وألويته الخضر معلَّمة بعلامة الصليب) وأعوانه الـكلبيين (من بنى كلب) ، ويلحق بالأبدال السبعة فى الحجاز (أو السبعة الراقدين فى الـكهف : وقد جاءوا من بَيْسان) والعصائب الأربعين (الآتين من العراق) لمبايعة القائم (أو المهدى) . وينتهى دور الشاهد الثانى بموته أمام القدس . واسمه يختلف بحسب المصادر : القحطانى ، أو المنصور ، أو شُعَيب ، أو المولى التميمى . وأصله من طالقان (فى جُوزَجان[١] ، وهذا هو الأصل فى فتنتين ملحميتين ، حدثتا فى سنتى ٢١٩ ، و ٣٠٩)

---

(١) فيما يتصل بحديث طالقان ، راجع المقدسى : «البدء والتاريخ» ج ٢ ص ١٥٧ ؛ «أخبار الحلاج» ص ٤٨ . باريس سنة ١٩٣٦ ؛ القندوزى : « الينابيع » ص ٤٤٩ . (قارن ابن بابويه « الإكمال » ص ٢٥٩) .

وإلى جانبه يذكر ، بمثابة الجنود الأُوَل للقائم ، موقع متقدّم سيُخسف (ثلاث مرات) فى الحجاز ، والصفوة المكونة من ٣١٣ نفر (وهو عدد أصحاب جدعون[١] — طالوت ، وعدد المنتصرين فى موقعة بدر) .

و بعد القضاء على النصارى يبدأ الجهاد ضد اليهود وقد ترأسّهم « الدجّال » (= المسيح الدجّال ، التصوير العبرى للمسيح المضاد للمسيحية ، وآخر سلسلة من ٢٧ صاحب بدعة ؛ = « ابن أُسْقُفّ وراهبة عبرية » ، كما يرد فى نصٍّ مسيحى مشهور) ؛ وسيفعل من المعجزات ما فعل عيسى ، ويحتل الصحراء وجميع موارد المياه العذبة (طبرية ؛ بيسان ، زُغَر) ، ويرد الناس إلى دينه ، ويحاصر المدينة (مُعَسْكِراً فى الظريب الأحمر = الكثيب الأحمر[٢] ، مكان المباهلة) ومكة والقدس وشبه جزيرة سينا . هنالك ينزل عيسى ، أو زعيم حلّت فيه روح عيسى ، ينزل من السماء على المئذنة البيضاء فى شرق دمشق[٣] ، وينتصر على الدجّال ويقتله فى اللُّدّ[٤] ، ويذبح الخنازير ، ويحطم الصليب . والأحجار والأشجار (إلا الفَرْقَد) تعينه على القضاء على كل اليهود الهاربين (واليهودى يعنى هنا ، وفقاً للفقرة ١٨ من عقيدة الدروز ، المسلمين السُّنّيين الحَرْفيّين) . ويلاحظ أن هذا الوصف القديم فى تعارض مع تاريخ « القائم » الفاطمى . ويلوح أن الخصيبى ، وهو شيعى ، يخلط بين الدجّال و بين السُّفيانى الذى يسميه « عثمان بن عنبسة العمريت » .

ومسألة أخرى عتيقة (« فى رؤيا » يوحنا) هى مسألة « الدابّة » ، وهى هنا ذات دلالتين (وأحياناً يقال إنها علىّ) ، الدابّة التى بين الدخان والنار (التى تعلن يوم الحساب و) التى تضىء من عَدَن حتى بُصْرى (أو من أصفهان حتى بُصْرى) .

---

(١) [أحد قضاة بنى إسرائيل . حطم فى أورفا المذبح والحطب الخاصين بعبادة البعل . ودعا الشعب إلى حرب أهل مدين والعمالقة الذين ذبحوا إخوته . فانتصر فى يوم مشهور من أيام إسرائيل يعرف بيوم مدين . وقد خلف سبعين ولداً ذبحهم جميعاً ، إلا واحداً هو يوثام ، أبيملك وهو أخوهم غير الشرعى — المترجم]

(٢) ابن ماجة : « السنن » ج ٢ ص ٥١٤ ؛ راجع بحثنا عن « المباهلة » ، باريس HE (SSR) سنة ١٩٤٤ — سنة ١٩٣٤ ، ص ٢٤ . هنالك يعود الاسلام « غريباً » (ابن ماجة ج ٢ : ٤٧٧ ؛ راجع بحثنا عن « سلمان » سنة ١٩٣٣ ص ٤٢) .

(٣) [هى المئذنة الشرقية فى الجامع الأموى بدمشق ، وتعرف باسم مئذنة عيسى بسبب هذه الأسطورة — المترجم .]

(٤) أو فى عكا (« الفتوحات » : ج ٣ ص ٣٦٤ — : الملحمة الثانية = أرماجدون) .

وفى نفس الوقت الذى يقع فيه هجوم الشاهد الثانى ، يَدُكُّ سورَ يأجوج ومأجوج « قومٌ وجوههم كالمَجَانّ المُطْرَقة ، صغائر الأعين ، خُنْس الأنوف ، يلبسون الشعر » ، وقد قيل إنهم الترك ، وذلك قبل القرن التاسع [١] . وأخيراً ينسب إلى « القائم » بعثٌ اقتصادى شامل يمتاز إما بفيض المعادن النفيسة (يفيض نهر الفرات [٢] ذهباً) فى كنزه بالكوفة (بمسجد سَهْلة) ، أو بضرب نقود سليمة جديدة : نقود من الفضة مكعّبة الشكل (لبنة فِضّة) تسد آخر ثُغْرة فى سور الإسلام ، وإكمال الزكاة ؛ والحلاّج وابن تومرت وحدهما هما اللذان جعلا هذا « الدرهم المربّع » يُتداول فى التعامل [٣] .

والالتباس الألفى [٤] الذى أناخ بكلكله على التأويل المسيحى لـ « رؤيا » يوحنا فيما يتصل بالملكوت الظافرة للمسيح قبل يوم الحساب ، ينيخ كذلك على التفسير الإسلامى للبعث الاجتماعى الذى سيقوم به « القائم » قبل « يوم القيامة » . والنبوءة المشهورة النشورية المتعلقة بطلوع الشمس من المغرب ، مما يعنى ختام المغفرة ، وحكم العدالة المنتقم ، أفلا يفتح هذا مباشرةً على الأصول الكبرى ؟ إن الأصول الشيعية تصوِّر فاطمة وقد تشعث شعرها وتوجهت بوليدها الأخير نحو الشمس ، وليدها مُحَسّن الذى قتل ولم يؤخذ بثأره : وهذا علامة صبِّها اللعنة [٥] . وفاطمة عند غلاة الشيعة هى « حُمْرة المغرب الذى فيه يُشْرِق الهلال » ، وبدلاً من الهلال ستكون الشمسُ (= ميم) ساعة فجرها الغربى يوم الحساب . ولما كانت فاطمة تُعَد تجسداً ثانياً لروح مريم (وذلك لأنه من حيث العدد = مريم = ٢٩٩) ، فإن

---

(١) أتراك بست (منذ ابن الأشعث = القحطانى ، المسعودى ج ٥ ص ٣٠٢ ؛ الأتراك الداخلون فى الإسلام من سامرا ، أو الغز الكفرة ، أو الصينيون (المقدسى : ج ٢ ص ١٥٤ ، النووى على مسلم ج ١٨ ص ٣٧ ؛ أبو داود ، طبعة سهرنبور ، ج ٥ ص ١٠٦ — ١٠٧) .

(٢) مسلم على النووى ج ١٨ ص ١٨ — ص ٢٠ (قارن بهذا تعذيب الحلاج) .

(٣) سلفستر دى سامى : مختارات *Chrest.* ج ٢ ص ٢٨٣ تعليق ؛ جولدتسيهر ، « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » ZDMG ج ٤١ ص ٧١ ، ١٠٣ ؛ ابن خلدون : « المقدمة » ج ٢ ص ٥٨ ، ١٩٣ ؛ ابن دحية : « النبراس » ص ١٠١ ؛ « الفتوحات » ج ١ ص ٣٥٥ .

(٤) [نسبة إلى مذهب القائلين بالألفية Millénarisme . ذلك أنه فى القرون الأولى للمسيحية اعتقد كثير من الكتاب ، تبعاً لما ورد فى سفر « رؤيا يوحنا » (٢٠ : ١ — ٣) أن المسيح سيعود إلى الأرض ليحكمها طوال ألف سنة — المترجم] .

(٥) الخصيبى : « الهداية » ، ص ٢٨٧ وما يتلوها ؛ وفاطمة ، « أم أبيها » ، تضع محسن بين ذراعى جده .

« ابتهال » فاطمة يناظر انتصار المرأة التى تمثل كنيسة الشهداء الذين غضبوا لإمهال العدالة الإلهية فى « رؤيا » يوحنا (قارن سورة « المائدة » : ١١٦ ؛ سورة « مريم » : ٣٤) .

وعند مَنْ يقولون إن « القائم » هو مجيء عيسى « مُجَدِّد العصر » ، وشيخ الطريقة المثلى ، فى نفوس الصوفية ، فإن انتصار المرأة هـذا يُمثِّل « بالرفيقة » عروس عيسى فى الجنة ، وهى راعية بدوية تدع الغنم مع الذئاب ترعى : « لا الذئاب تأكل الغنم ، ولا الغنم تفزع من الذئاب » ، شوهاء ، « امرأة بلا يدين ولا رجلين ولا عينين . . . والشاة والذئب فى مكان واحد . . . فإذا بذئب يدلها إلى المرعى وذئب يسوقها » ، ولـكنها فى سلام الله (أبو نُعيْم : « الحلية » ج ٦ ص ١٥٨ ، ج ١٠ ص ١٧٧ ؛ النيسابورى : « عقلاء المجانين » ص ١٢٤ ، ١٢٩ ؛ شيذلة ، مخطوط الفاتيكان عربى رقم ٣٢ ص ١٥٤ ؛ قارن ليفى دلاڤيدا : « فهرست مخطوطات الفاتيكان » ص ٢٨١ ؛ لسان الدين بن الخطيب ، « روضة التعريف بالحب الشريف » ، مخطوط الظاهرية تصوف رقم ٨٥ ورقة ١٣٠ ا ؛ ليون بلوا **Léon Bloy** « حياة ميلانيا » *Vie de Mélanie* ص يو XVI) .

— ٥ —

وهذه المسائل التى ذكرناها كانت مفردة ثم جمعت خلال العصـور ، جمعها جمَّاعون يتفاوتون نزاهةً ، فى كتب على هيئة أشعار الرؤيا تدعى « كتب الملاحم » ، أقدمهـا منظومة (قارن الأناشيد السيبلية[1] sibyllins اليهودية اللاتينية) ؛ ومن بينها ملحمة مِعْدان الشُّمَيْطى (المتوفى حوالى سـنة ١٦٥ هـ) فى المهدى الشيمى (ذكرها الجاحظ وأبو الفرج الإصفهانى) وفيها يرد ذكر الطائر الخرافى « العنقاء » (الذى اختطف الطفل المُضْطَهَد وصعد به إلى السماء) . وفى القرن الثامن الهجرى ، جاء ابن خلدون يحلِّل الملاحم التى استغلَّتها الأُسَر الحاكمة فى شمال أفريقية أو الطرق الصوفية (مثل القلندرى باجيرقى المتوفى سنة ٧٢٤) . ثم تلا ذلك ملاحم مسجوعة (قارن بعدُ « خطبة البيان » ، سادساً) . وأخيراً نجد ،

---

(١) [نسبة إلى الـكتب السيبلية أو الأشعار السيبلية التى كانت تحتوى على طائفة من النبوءات والوحى ، كان بعضها قد جرى نعلا فى المعابد والبعض الآخر نبوءات منحولة نسبت إلى أورفيه أو موسيه Musée . وقد انتشر هذا النوع فى القرن السادس قبل الميلاد — المترجم] .

نثراً ، مقالات « متوقعة » لترجمات حياة (ملحمة بحيرا التى درسها Abel ، ونصوص تركية من القرن العاشر الهجرى درسها دنى Deny) ، هى إما حياة الإنسان الكامل (قارن المسيح ابن داود اليهودى) ، أو حياة شاهِدِه المتعذِّب (المسيح ابن يوسف اليهودى) . ومنذ ١٨٠ هجرية نجدُ نَعياً (ويؤيده المقدسى : « البدء » ج ٢ ص ١٥٧) يسمى هذا الشاهد ، رأس طليعة البنود السود (وصورته الأولى أبو مسلم فى سنة ١٣٠ هـ) ، يأتى من لدن الترك ، شعيب ابن صالح الطالقانى ، مولى تميم ، وله لحيـة خفيفة ، وشعيب يسبق مجئ القائم (حُسَيْنى ، أو حَسَنىّ زيدىّ ، يأتى من خوتن فى الصين = ماسين) ، ويقتل السفيانى (ذا البنود الخضر عليها علامة الصليب) فى البيضاء قرب اصطخر ، ويعطى المُلْك « للقائم » فى مكة هو والأبدال السبعة ، ويُذْبح كالشاة قبل القضاء على الكلبيين السفيانيين فى بيسان ، وفى وادى النار ، وفى إليا (= القُدْس ») [٢] . وفى إبان حياة الحلاّج كان أهل طالقان يقولون عنه إنه شعيب هـذا . و بعد ذلك بثلاثة قرون رأى فيه الشاذلية أنه الشيخ الحامى لتلمسان ، أى الشيخ أبو مدين (راجع السيوطى ، « الحاوى » : ٢ ، ٧٠ ، ٧٤ ، ٧٥) .

— ٦ —

تحليل « خطبة البيان »

وها نحن أولاء نقدم هاهنا تحليلاً مفصَّلاً لـ « خطبة البيان » ، لأنها النص الملحمى الإسلامى الذى كان أوفر النصوص حظاً من التنويع خلال تكوينه الطويل .

وآخر رواية له ، وهى رواية كمال الدين أبى سالم محمد بن طلحة الحلبى (من القرن الثالث عشر) فى كتابه « الدر المُنظَّم » (راجع مخطوط الترسيسى ، ورقة ١ — ٢ ؛ الإيرانى ٣٥ — ٤٤ ؛ القندوزى ، « ينابيع المودَّة » ، ص ٤٠٤ — ٤٠٧ ؛ مع مخطوط باريس رقم ٢٦٦١ ، ورقة ٢١ ب إلى ٢٤ أ) ، تتألف من ثلاثة أجزاء : ديباجة تذكر فيها أسماء الله (« خالق السموات والأرض وفاطرها . . . ») ، ثم أسماء النبى محمد (« الخاتم لما سَبَق من الرسالة . . . ») ؛ — ويتلو ذلك سَرْدٌ للمصائب المتزايدة التى لا بد أن تتلو

(١) « فيذبح على الصفا المعترضة على وجه الأرض عند الكنيسة التى فى بطن الوادى على طرف درج طور زيتا ، المقنطرة التى على يمين الوادى » .

وفاته (« عَظُمَتْ البَلْوَىٰ واشتدت الشكوى . . . ») ، على لسان الخليفة . فبينما كان عليٌّ فوق المنبر بمسجد الكوفة الجامع ، قاطعه كافر هو سُوَيْد بن نَوْفل الهلالى ، وسأله من أين له معرفة كل هذا . فالتفت إليه ، ورمقه بعين الغضب ، ثم خطب خطبة مسجوعة مكونة من ٢٦٨ اسم يتحدث فيها عن نفسه بصيغة المتكلم (« أنا سِرُّ الأسرار ... ») . فلما سمعها سُوَيْد الكافر خرّ ميتاً ، وهنالك استأنف عليٌّ كلامه (« سَلونى قبل أن تفقدونى » — وهى عبارة مشهورة) فسرد ، فى عبارات مسجوعة ، الفتن التى ستقع حتى آخر الزمان : مبتدئةً من العِلْج الذى من بنى قنطور (وهو الذى خرّب البصرة) ، ومنتقلةً ناحية الغرب من العراق إلى الشام ومصر (الثائرون الآتون من المغرب) حتى تتأدى ، بعد وصول طليعة ظافرة إلى القدس ، إلى مجىء « القائم » فى الإسلام .

والقسم المميِّز هو نشيد الثمانية وستين ومائتى اسم . وعلى الرغم من أن (الشريف) الرضىّ لم يذكر منها شيئاً فى المجموعة التى جمعها من الخطب المنسوبة إلى علىّ (« نهج البلاغة » ، وهى خطب زيدية النزعة) ، فإن « خطبة البيان » تعود فى أغلب الظن إلى نهاية القرن الأول الهجرى ، وفقاً لمصادر أثبت هبة الله الشهرستانى أنها تسبق تأليف « نهج البلاغة » بمقدار ١٥٠ سنة (و« نهج البلاغة » جمع حوالى سنة ٤٠٠ هـ / ١٠٠٩ م) . ومما يدل على أن هذه القطعة كانت معروفة تماماً قبل سنة ٣٤٩ هـ (= ٩٦٠ م) ما ورد فى محاكاة تهكمية لمؤلَّف « أبى القاسم » ، نشرها متس (ص ١٥٧) ، ثم اقتباس ورد فى كتاب « البدء والتاريخ » للمقدسى (نشرة هيوار Huart ج ٢ ص ١٧٤) . وإذا كان غُلاة الشيعة المتأخرون قد صنعوا خطباً مستقلة عن هذه الخطبة ، (راجع فيما يتصل بالخطبة التى وضعتها البكتاشية ، كتاب برج [« الطريقة البكتاشية » لندن وهرتفورد سنة ١٩٣٧ John Kingsley Birge : *The Bektashi Order of Derwichs*, London] ص ١٤١) ، فإن للنصيرية خطبتين تُنسبان إلى علىّ (ططنجية فى مخطوط پاريس برقم ٥١٨٨ ص ٩٥ ؛ الخصيبى : « الهداية » ص ٤٧ ؛ قارن العبارة : « أنا مُهْلِكُ عاد . . . » التى اتهم الصولىُّ المتشيع للنصيرية الحلاجَ بأنه قالها عن نفسه فى قضيته سنة ٣٠١ هـ/٩١٣ م)(١) ، وهما خطبتان

(١) وهى عبارة مشهورة عن فرقة المغيرية (المقدسى : « البدء » ج ٥ ص ١٣٦ ؛ قارن الوصفاء السبعة للأبدال السبعة) .

وثيقتا الصلة الواحدة بالأخرى وتاريخهما يرجع إلى ما قبل سنة ٣٠٠ هـ .

وفى إعلان الكيسانية الذى نشروه سنة ٢٧٨ هـ (= ٨٩١ م) إفادة واقتباس لبضع شذرات من هذه الخطبة (الطبرى : «تاريخ» ، تحت سنة ٢٧٨ هـ) . ويمكن أن نصّاعد إلى ماقبل ذلك ، بفضل مصدر من مصادر « معرفة الرجال » (ص ١٣٨ ؛ قارن المامقانى ص ٣٩٢) للكشى الشيعى (وهى تراجم جمعت قبل سنة ٢٠٥ هـ/٨٢٠ م) عن طريق أبى العلاء خالد بن طُهْمان الخَفَّاف السلولى الذى قال إنه يرويها عن الإمام باقر (المتوفى سنة ١١٣هـ) . وهذا الادعاء له كل دلالته ، إذ ستكون هذه الخطبة صادرة عن سَبَئِيَّة الكوفة ، وهى طائفة تقول بتناسخ روح إلٰهية من دور إلى دور ، حتى يوم الحساب الذى يتجمع فيه تحقُّق الأسماء التاريخية التى اتخذها « الإنسان الكامل » ، وهى أسماء سردها الجابران (جابر الأنصارى وجابر الجُعْفى) فى الرسائل المنحولة التى نسباها إلى الإمام باقر ، مهما يكن من رأيهما فيمن هو هذا « الإنسان الكامل » : أهو الإمام « الصامت » (فرقة العينية) ، أم الإمام « الناطق » (فرقة الميمية) ، أم شيخ ملهم (فرقة السينية : سلْمان الفارسى ، أو عيسى) .

وديباجة هذه الخطبة يلوح أنها أحدث عهداً بكثير .

أما « الملحمة » الأخيرة فإننا نلاحظ بصددها ، إذا ما راجعنا السلسلة القديمة « للمصائب » التى أوردنا بيانها من قبل ، أنها قد فقدت كل نبرتها تقريباً بحكم كثرة الاستعمال .

وها نحن أولاء نسوق أهم الأسماء الواردة فى هذه الخطبة (ويجب أن نضع أمام كل منها : « أنا ») :

١ . سرُّ الأسرار ؛ ٢ . شجرة الأنوار ؛ ٣ . دليل السموات ؛ ٤ . أنيس المُسَبِّحات ؛ ٥ . خليل جبرائيل ؛ صَفِيُّ ميكائيل ؛ ٧ . سَمَنْدَل الأفلاك ؛ ٨ . سائق الرعد ؛ ٩ . سرير الضُّراح[1] (= كعبة السماء الرابعة) ؛ ٢٠ . كيوان الكُهّان ؛ ٢٣ . مُوثِق الميثاق ؛ ٢٤ . عصام الشواهد ؛ ٣٥ . سبب الأسباب ؛ ٣٦ . أمين السحاب ؛ ٣٧ . مسدد[2] الخلائق ؛ ٣٩ . جوهر القِدَم ؛ ٤٥ . الأول والآخر ؛ الباطن والظاهر ؛ ٦٤ . جَناح البُراق ؛

(١) [كذا يفهما ماسينيون ؛ ونقرأها نحن : سرير الصُّرّاح] .
(٢) [ترجمها ماسينيون بما يدل على أنه يقرأها : مشرد] .

٧٤ . شِمْلال الخَيّال ؛ ٧٦ . مُفَجِّر الأنهار[١] ؛ ٧٨ . مُفِيض الفُرات ؛ ٨٨ . أمّ الكتاب ؛ ٩١ . أساس المجد ؛ ٩٨ . خامس الكساء ؛ ١٠١ . رجل الأعراف ؛ ١٠٥ . مائدة الكشف ؛ ١٠٩ . سر إبرٰهيم ؛ ١١٠ . ثعبان الكليم ؛ ١١١ . علانية المعبود ؛ ١١٥ . مخاطِب الكهف ؛ ١٢٧ . ثبير[٢] الترك ؛ ١٢٩ . هنبتا[٣] الزنج ؛ ١٣٠ . جرجس الفرنج ؛ ١٣٣ . برستم الروس ؛ ١٤٤ . إيليا الإنجيل (الطور ، التعذيب : الخَضِر) ؛ ١٤٥ . جُنّة الغزاة ؛ ١٤٦ . كاسى العراة ؛ مُؤاخى يوشع وموسى ؛ ١٤٨ . ميمون رضى عيسى ؛ ١٥١ . شديد القوى ؛ ١٥٢ . حامل اللواء ؛ ١٥٣ . إمام المحشر ؛ ١٥٤ . ساقى الكوثر ؛ ١٥٥ . قسيم الجنان ؛ ١٥٧ . يعسوب الدين ؛ ١٦٣ . قالِع الباب (باب خيبر) ؛ ١٦٥ . صاحب البيعتين[٤] ؛ ١٦٨ . مخاطب الأموات ؛ ١٧٥ . الجوهرة الثمينة ؛ ١٧٦ . باب المدينة ؛ ١٧٣ . مُحْكِم «الطواسين» ؛ ١٨٤ . أمانة «ياسين» ؛ ١٩٠ . صاحب «النجم» (الزُّهرَة) ؛ ١٩١ . جانب «الطور» ؛ ١٩٢ . باطن الصور ؛ ١٩٦ . سهام «الذاريات» ؛ ٢٠٠ . أمانة «الأحزاب» ؛ ٢٠٩ . ممدوح « هل أتى » (سورة الإنسان أو الدهر : ١) ؛ ٢١٠ . «النبأ العظيم » (سورة النبأ : ٢) ٢٠٥ . علامة « الطلاق » ؛ ٢١٤ . عذوبة الفطر ؛ ٢١٥ . هلال الشهر ؛ ٢١٦ . لؤلؤ الأصداف ؛ ٢١٨ . سرُّ الحروف ؛ ٢٢٥ . روح الأشباح (وهى الأجسام المنظورة للأئمة) ؛ ٢٢٩ . الشهيد المقتول ؛ ٢٣٥ . مُكَسِّر الأصنام ؛ ٢٣٦ . صاحب الإذن[٥] ؛ ٢٤٠ . شيث البراهمة ؛ ٢٤٢ . أزوهن[٦] البطارِق ؛ ٢٤٣ . بطرس الروم ؛ ٢٥٠ . مشكاة النور ؛ ٢٥١ . إمام أرباب الفتوّة ؛ ٢٥٩ . مهدى الأوان ؛ ٢٦٠ . عيسى الزمان ؛ ٢٦١ . وجه الله ؛ ٢٦٧ . ليث بنى غالب ؛ ٢٦٨ . على بن أبى طالب .

وهذه الأسماء ، التى أخذ ثلثها تقريبا من القرآن ، تطوى فى الإسلام كل الشعوب والطوائف (أرقام ١٢٧ — ١٣٣ ، ٢٤٠ — ٢٤٣) التى تحاسب يوم الحساب وفقاً لمقدار

---

(١) [يقرأها ماسينيون بمعنى أنها جمع نهار !] .

(٢) [يقرأها ماسينيون : بشير] .

(٣) [كذا يقرأها ؛ راجعها بعد] .

(٤) [يترجمها ماسينيون بما يفيد أنه يقرأها : اليقين] .

(٥) [يقرأها ماسينيون : الأذان — وهى لا تستقيم فى السجع مع ما يليها] .

(٦) [يقرأها ماسينيون : ذوهن] .

قبولهم للتجلّى الإلٰهى بين الناس : التجلّى فى صورة إنسان ، مُهيبةً به ، حتى تحظى بالنجاة ، تحت واحد من هذه الأسماء التى تعترف بها له (وقد أُوحِىَ بها من قبل) . وهنا تثار مشكلة أوغلت فى بحثها طوائف الشيعة : هل هـذا التجلّى من « السِّين » ، أى تقديس من جانب الروح لشيخٍ ؛ أو من « العين » ، أى ملكوت صامت من الله المعبود ، فيه تقديس للإمام ؛ أو من « الميم » أى كلام الله بلسان نبيّه ؟ وجمهرة الأسماء المذكورة هى « سينية » (أرقام ٤ ، ١٠ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٣٧ ، ٦٤ ، ١٠١ ، ١٠٥ ، ١١٠ ، ١١٥ ، ١٢٧ ، ١٤٤ ، ١٤٨ ، ١٧٦ ، ١٨٣ ، ١٩٠ ، ١٩١ ، ١٩٦ ، ٢٠٠ ، ٢١٤ ، ٢١٨ ، ٢٥٥ ، ٢٦٠) وتشير إلى تلك الروح القدس التى ولدت وهَدَتْ خصوصاً — بعد الخَضِر — عيسى ثم سَلْمان ، والتى ستحل فى الحاكم الأخير . وثمت أسماء أخرى هى إما أسماء أنبياء ، خصوصاً محمد ، و إذن هى « ميمية » (أرقام ٥ ، ٦ ، ٢١٠ ، ٢٤٠ ، ٢٥٩) ، أو أوصياء الأنبياء (أرقام ٩٨ ، ١٥٢ ، ١٥٤ ، ١٥٧ ، ١٦٣ ، ١٤٧ ، ٢١٥ ، ٢٢٩ ، ٢٤٣ ، ٢٥١ : وعلى الأخص علىّ) . وأخيراً هناك أسماء الألوهية القديمة الصامتة (أرقام ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٩ [قارن « هيولى الكواكب »] ، ٤٥ ، ٧٦ ، ٢٠١) ، و إذن هى « عينية » . ومصدر هذا النص الذى نحن بصدده واضحٌ أنه إمامى « عينىّ » ، لأنه يكرّس كل الخطبة لعلىّ مؤلّهاً ؛ لكن نموذجه لا بد أن يكون « سينيا » يستهدف ذلك الحاكم النهائى الذى ستحل فيه الروح — عيسى (سلمان ، حمزة).

و إلى جانب « الإنسان الكامل » تراءى للإسلام ، وهو يحدّد المسيح اليهودى ، (وهذا أمر لم يفعله بنو إسرائيل) الدور النشورى التمهيدى الذى ستقوم به المرأة الكاملة ، تلك المرأة المضطهدة الوارد ذكرها فى « رؤيا » يوحنا ، والتى منها سيولد « الإنسان الكامل » . ونحن نحيل فى هذا إلى الخطبة العجيبة النصيرية المنسوبة إلى فاطمة[1] ، أو بالأحرى إلى « الأنوثة » التى تجلت أيضاً فى كلتا المريمين ، مريم بنت عمران ، ومريم بنت يواقيم : « هى

(١) راجع بحثى عن « العبادة الغنوصية لفاطمة » ، اتسورش Zürich سنة ١٩٣٨ (كتاب إيرانوس السنوى Eranos-Jahrbuch ص ١٦٢ — ص ١٧٣) . ولاحظ ، فيما يتعلق بالصلة بين فاطمة ومريم ، أن والدة المهدى يجب أن تكون نصرانية نبيلة المولد (من نسل بطرس) . والأئمة يلدهم السين (= الروح القدس) عند السينية ، وأمهم عذراء ؛ وكما أن مريم « حملت بأذنها » ابنها ، الذى نبأها باسمه الملائكة (سورة آل عمران : ٤٠ : « إذ قالت الملائكة : يامريم ! إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم ») ، فإنها هى تحمل بواسطة السين .

صخرة انبجست عيوناً اثنا عشر » . وآفة هذه الخطبة ، آفتها الوحيدة ، هى أنها خلعت صفة المادة فى تصويرها لِنَسَبِ الميلاد الروحى (الذى تمتاز فيه بأنها ربطت المرأة بالسّين) ؛ أما الحلاج فسيقول بعبارة أدق وأصدق : « أسرارنا بِكْرٌ ما افتضّها إلا خاطر الحق » .

(وصحة « ختم الأولياء » للحكيم الترمذى (المتوفى سنة ٢٨٥ هـ) ، خاتم الأولياء هذا الذى نشرتُ مجمله تبعاً لابن عربى (« مجموع نصوص » ص ٣٣ — ٣٦ = « الفتوحات المكية » ج ٢ ، ص ٤٤ — ١٥٤ ، ٤٥٤) ، تتأيد الآن بالفصول المناظرة لها عند الحكيم الترمذى فى كتابه « نوادر الأصول » (نشرة سنة ١٢٩٣ هـ ، ص ١٥٧ — ١٥٨) ؛ قارن أيضاً كلام ابن عربى عن الأولياء العيسوية (« الفتوحات » ، ج ١ ، ٢٤٩ — ٢٥٥ ؛ ج ٢ ، ٦٤ — ٦٥ ؛ « رسالة القُدُس ») .

نص ملحق

« خطبة البيان » (*)

[ص ٢١ ب] . . . ولما خطب الإمام رضى الله عنه خطبته الأولى ، وكان حاضراً سُوَيْدُ بنُ نَوْفَلَ الهِلالىُّ ، فقام إليه وقال له : يا أمير المؤمنين ! أنت حاضرُ ما ذكرتَ وعالمٌ به و بتأويل ما أخبرت ؟ فالتفت إليه أمير المؤمنين رضى الله عنه ، ورمقه بعين الغضب ، ثم قال له : ثكِلَتْكَ الثواكلُ ، ونزلت بك النوازل ! يا بن الجبان الخبائث ، والمكذِّب الناكث ! سيقصر بك الطول ، ويغلبك الغول :

« أنا سِرُّ الأسرار ، أنا شجرة الأنوار ؛ أنا دليل السموات . أنا أنيس المُسبِّحات ؛ أنا خليل جبرائيل ، أنا صَفِيُّ ميكائيل ؛ أنا قائد الأملاك ، أنا سَمَنْدَلُ الأفلاك ؛ أنا سائق الرعد ، أنا شاهد العهد ؛ أنا سرير[1] الصُّرَّاح ، أنا حفيظ الألواح ؛ أنا قطب الديجور ، أنا البيت المعمور ؛ أنا زاجر القواصف ، أنا مُحَرِّك العواصف ؛ أنا مُزْنُ السحائب[2] ، أنا نور الغياهب ؛ أنا شرف الدوائر ، [٢٢ ا] أنا مؤثر المآثر ؛ أنا كيوان الكهّان ، أنا شأنُ الامتحان ؛ أنا شِهاب الإحراق ، أنا موثِّق الميثاق ؛ أنا عصام الشواهد ، أنا سهام الفراقد ؛ أنا شعاع العساعِس ، أنا جَوْفُ الشوامس ؛ أنا فُلْكُ اللجج[3] ، أنا حُجَّةُ الحُجَج ؛ أنا ميمن الأمم ، أنا فضيل الذمم ؛ أنا سِماك البهو ، أنا إمام العفو ؛ أنا سبب الأسباب ، أنا أمين السحاب ؛ أنا مُسدِّد الخلائق ، أنا مُحقِّق الحقائق ؛ أنا جوهر القِدَم ، أنا مُرَتِّبُ الحِكَم ؛ أنا منية الأمل ، أنا عامل العمل[4] ؛ أنا شريف الذات ، أنا محدث الشتات أنا

(*) [ننشر هنا هذا النص عن مخطوطين بباريس عتمدنا [منهما رقم ٢٦٦١ ورقة ٢١ ب — ١٢٤ — المترجم] .

(١) فى الأخرى (رمزها ث) : صرير . والأولى أصح لأنها من سرير : أى مُيَسَّرٌ إليه الكلام . وماسينيون يقرأها : سرير الضرح (بالضاد المعجمة) ويفهم السرير بمعنى التخت . راجع قبل ص ١٠٥ تعليق ١ .

(٢) فى النسختين : السحاب .

(٣) فى النسختين : الحج .

(٤) فى النسختين : العوامل .

الأول والآخر ، أنا الباطن والظاهر ؛ أنا البرق اللموع ، أنا السقف المرفوع ؛ أنا قمر السرطان ، أنا شِعْرى الزِّبْرِقان ؛ أنا أسد النثرة ، أنا سعد الزُّهرَة ؛ أنا مُشْتَرِى الكواكب ؛ أنا زُحَل الثواقب ؛ أنا غفير الشرطين ، أنا ميزان البطين ؛ أنا حَمَل الإكليل ، أنا عُطارِد التفصيل ؛ أنا قوس العراك ، أنا فرقد السماك ؛ أنا مِرِّيخ القِران ، أنا عَيُّوق الميزان (١) ؛ أنا حارس الاستراق ، أنا جناح البُراق ؛ أنا جامع الآيات ، أنا سريرة الخفِيّات ؛ أنا ساجر البحر ، أنا قسطاس القَطْر ؛ أنا مُصاحِب الجديدين ، أنا أمير النيِّرين ؛ أنا محط القِصاص ، أنا خلاصة الإخلاص ؛ أنا شِمْلال (٢) الخيّال ، أنا مُقدِّم الآمال ؛ أنا مُفجِّر الأنهار ، أنا مُعْذِب الثمار ؛ أنا مفيض (٣) الفرات ، أنا مُعْرِب [٢٢ ب] التوراة ؛ أنا مَلِك بن ملك ، أنا هدية الملك ؛ أنا مبين الصحف ، أنا يافث الكِتَف ؛ أنا ذخيرة الشَّكور ، أنا مُفْصِح الزبور ؛ أنا مُؤوِّل التأويل ، أنا مُفسِّر الإنجيل ؛ أنا أمُّ الكتاب ، أنا فصل الخطاب ؛ أنا صراط الحمد ، أنا أساس المجد ؛ أنا منجد البررة ، أنا سورة البقرة ؛ أنا مُثْقِل الميزان ، أنا صفوة آل عمران ؛ أنا علم الأعلام ، أنا جملةُ الأنعام ؛ أنا خامس الكساء ، أنا تبيان « النساء » ؛ أنا أُلفة الأُلاف ، أنا رَجُلُ الأعراف ؛ أنا مَحَجَّة القال ، أنا صاحب « الأنفال » ؛ أنا « مائدة » الكشف ، أنا « توبة » الثقف ؛ أنا صادق المثل ، أنا راسخ الجبل ، أنا سر إبراهيم ، أنا ثعبان الكليم ؛ أنا علانية المعبود ، أنا صف « هود » ؛ أنا نخلة الخليل ، أنا مبعوث بنى إسرائيل ؛ أنا مخاطب « الكهف » ، أنا محبوب « الصف » ؛ أنا وَلِيُّ الأولياء ، أنا وَرَثة الأنبياء ؛ أنا لاهج النَّهج ، أنا حُجَّة الحجج ؛ أنا موصوف المؤمنين ، أنا نور المُسَبِّحين ؛ أنا الفرقان ، أنا البرهان ؛ أنا عقود الكرهن ، أنا عماد المركن ؛ أنا ثبير الترك ، أنا شملاص الشرك ؛ أنا جنبثا الزنج ، أنا جرجس الفرنج ؛ أنا عِقْد الإيمان ، أنا زركم الغيلان ؛ أنا برستم الروس ، أنا لولش الشدوس ؛ أنا سلمة المكا ، أنا دودين الحكا ؛ أنا بدر البروج ، أنا شنشا الكروج ؛ أنا حاتم الأعاجم ، أنا دوشان التراجم ؛

(١) ناقصة فى ث .

(٢) يقال ناقة شملال أو شمليل : سريعة ؛ أى أنا سرعة الخيال السريع .

(٣) س : مغيض الفوات . وماسينيون يفهم الفرات هنا بمعنى نهر الفرات المعروف ، ولكن الأرجح أن يكون المقصود هو الماء الفرات أى العذب .

أنا أوربا الزبور ، أنا حجاب العقور ؛ أنا صفوة الجليل [٢٣ ا] ، أنا إيليا الإنجيل ؛ أنا جُنَّة الغزاة ، أنا كاسى العُراة ؛ أنا مؤاخى يوشع وموسى ، أنا ميمون رضى عيسى ؛ أنا رز ملاح الفرس ، أنا عماد الأنس ؛ أنا شديد القوى ، أنا حامل اللوا (ء) ؛ أنا إمام المحشر ، أنا ساقى الكوثر ؛ أنا قسيم الجنان ، أنا مشاطر النيران ؛ أنا يعسوب الدين ، أنا إمام المتقين ؛ أنا وارث المختار ، أنا ظهير الأظهار ؛ أنا مبيد الكفرة ، أنا نور الأئمة البررة ؛ أنا قالع الباب ، أنا مفرّق الأحزاب ؛ أنا صاحب البيعتين ، أنا رب بدر وحُنَيْن ؛ أنا حافظ الكلمات ، أنا مخاطب الأموات ؛ أنا مُكلّم الثعبان ، أنا آلاء الرحمٰن ؛ أنا الضارب بالسيفين ، أنا الطاعن بالرمحين ؛ أنا ليث الزحام ، أنا إنْس الهوام ؛ أنا الجوهرة الثمينة ، أنا باب المدينة ؛ أنا وارث العلوم ، أنا هيولى النجوم ؛ أنا مفسِّر البيّنات ، أنا مبين المشكلات ؛ أنا أول المصدقين ، أنا إمام المتفرسين ؛ أنا محكم « الطواسين » ، أنا أمانة « ياسين » ؛ أنا حاء « الحواميم » ، أنا سابق « الزُّمُر » ، أنا آية « القمر » ، أنا صاحب « النجم » ، أنا جانب الطور ، أنا باطن الصور ؛ أنا عتيد « قاف » ، أنا وازع « الأحقاف » ؛ أنا منازل « الصافات » ، أنا سهام « الذاريات » ؛ أنا قاطر النافعة ، أنا متلو « سبأ » و « الواقعة » ؛ أنا أمانة « الأحزاب » ، أنا مكنون الحجاب ؛ أنا وعد الوعيد ، أنا مثال « الحديد » ؛ أنا وفاق الآفاق ، [٢٣ ب] أنا علامة « الطلاق » ؛ أنا « النون والقلم » ، أنا مصباح الظلم ؛ أنا سؤال متى ، أنا ممدوح « هل أتى » ؛ أنا « النبأ العظيم » ، أنا السراط المستقيم ؛ أنا زمام الطَّوْل ، أنا محكم الفصل ؛ أنا عذوبة الفِطْر ، أنا هلال الشهر ؛ أنا لؤلؤ الأصداف ، أنا جبل قاف ؛ أنا سرُّ الحروف ، أنا نور الظروف ؛ أنا الجبل الراسخ ، أنا العلم الشامخ ؛ أنا مفتاح الغيوب ، أنا مصباح القلوب ؛ أنا نور الأرواح ، أنا روح الأشباح ؛ أنا الفارس الكرار ، أنا نُصرة الأنصار ؛ أنا السيف المسلول ، أنا الشهيد المقتول ؛ أنا جامع القرآن ، أنا تبيان البيان ؛ أنا شقيق الرسول ، أنا بعل البتول ؛ أنا عمود الإسلام ، أنا مُكسِّر الأصنام ؛ أنا صاحب الإذن ، أنا قاتل الجن ؛ أنا ساقى العِطَاش ، أنا نائم الفراش ؛ أنا شيث البراهمة ، أنا سعد اليعاقبة ؛ أنا أزوهن البطارق ، أنا كور المغارق ؛ أنا بطرس الروم ، أنا سيد الأثموم ؛ أنا حقيق

الأرمن ، أنا أمين المأمن ؛ أنا صالح المؤمنين ، أنا إمام المعلمين ؛ أنا غاب الكنور ، أنا مشكاة النور ؛ أنا إمام أرباب الفتوة ، أنا كنز أسرار النبوة ؛ أنا المطلع على أخبار الأولين ، أنا المخبر عن وقائع الآخرين ؛ أنا حامل الراية ، أنا صاحب الآية ؛ أنا قطب الأقطاب ، أنا حبيب الأحباب ؛ أنا مهدى الأوان ، أنا عيسى الزمان ؛ أنا واللهِ وجهُ الله ، أنا واللهُ أسدُ الله ؛ [١٢٤ ا] أنا سيد العرب ، أنا كاشف الكُرَب ؛ أنا الذى قيل فى حق : لا فتى إلا عَلِيّ ؛ أنا الذى قيل فى شأنه : أنت منى ، بمنزلة هارون من موسى النبى ؛ أنا ليث بنى غالب ، أنا على بن أبى طالب » .

قال : فصاح السائل صيحة عظيمة ، وخرّ ميتاً . فعقب أمير المؤمنين كلامه كرم الله وجهه بأن قال : الحمد لله بارى النسم ، وذارى الأمم ، والصلاة على الاسم الأعظم والنور الأقوم . ثم قال : سلونى عن طرق السماء فإنى أعلم بها من طرق الأرض ! سلونى قبل أن تفقدونى ، فإن بين جنبىّ علوماً كالبحار الزواخر ! — فنهض إليه الرُّسَّخ من العلماء ، والمُهَّر من الحكماء ، وأَحْدَق به الكُمَّلُ من الأولياء ، والنُّذُر من الأصفياء ، يقبّلون مواطئ قدميه ، ويقسمون بالاسم الأعظم عليه ، بأن يتم كلامه ويكمل نظامه ... » .

ملحق نصوص غير منشورة

— ١ —

من كتاب «مراتب الوجود»

لصدر الدين القونوى

(أبو المعالى محمد بن إسحٰق بن محمد القونوى المتوفى سنة ٦٧٢ هـ / ١٢٦٣ م)

— ٢ —

كتاب «المواقف الإلهية»

لابن قضيب البان

(عبد القادر بن محمد أبى الفيض ، السيد الأفضل أبو محمد ،

المعروف بابن قضيب البان المولود بحماه سنة ٩٧١ هـ / ١٥٦٣ م

والمتوفى بحلب سنة ١٠٤٠ هـ / ١٦٣٠ م)

— ١ —

من كتاب «مراتب الوجود» للصدر القونوى

مخطوط بالظاهرية بدمشق برقم ٥٨٩٥ عام

[قسم فيه الوجود إلى أربعين مرتبة ، والمرتبة الأخيرة هى مرتبة الإنسان الكامل]
ورقة ١٤ ب :

المرتبة الأربعون من مراتب الوجود هى للانسان الكامل ، وبه تمت المراتب وكمل العالم ، وظهر الحق ، للعالم ، سبحانه بظهوره الأكمل على حسب أسمائه وصفاته . فالإنسان أنْزَلُ الموجودات مرتبة فى الظهور ، وأعلاهم مرتبة فى الكمالات ، ليس لغيره [١٥ ا] ذلك . وقد بينا أنه الجامع للحقائق الحقية ، والحقائق الخلقية ، جملةً وتفصيلا ، حكماً ووجوداً ، بالذات والصفات ، لزوماً وعرضاً ، حقيقةً ومجازاً . وكل ما رأيته أو سمعته فى الخارج فهو عبارة عن رقيقة من رقائق الإنسان ، واسم لحقيقة من حقائق الإنسان . فالإنسان هو الحق ، وهو الذات ، وهو الصفات ، وهو العرش ، وهو الكرسى ، وهو اللوح ، وهو القلم ، وهو المَلَك ، وهو الجن ، وهو السموات وكواكبها ، وهو الأرضون وما فيها ، وهو العالم الدنياوى ، وهو العالم الأخراوى ، وهو الوجود وما حواه ، وهو الحق ، وهو الخلق ، وهو القديم ، وهو الحادث . فلله درُّ مَنْ عرف نفسه معرفتى إياها ، لأنه عرف ربَّه معرفته لنفسه . والله الموفق ، والحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله ؛ وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

[وبهذا تمت هذه الرسالة] .

المواقف الإلهيـــة

لابن قضيب البان

وصف المخطوطة — تصوف تيمور رقم ١٠٤

فى الصفحة الأولى ورد العنوان : « فوائد بخط السيد عبد القادر البانى » ، وبخطٍ آخر، يلوح أنه أحدث ، كتب إلى جواره : « تصوف المعروف بقضيب البان » ، وكأنه تفسير للعنوان المذكور .

ثم ختم فيه : « وقف أحمد بن اسماعيل بن محمد تيمور ، بمصر سنة ١٩٠٢ — ١٣٢٠ » .

ثم فى ركن أيسر متوسط : « الله وحده ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم . آلَ للفقير السيد محمد زكى حميد باشا زاده ، غفر الله ذنوبهم ، ولطف الله به و بالمسلمين فى الحال والمآل ، ٢٣ ربيع الثانى سنة ١٢٩٤ » .

ثم تبدأ فى ص ٢ برسالة أولها : « الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب وجعل معه نوراً يهدى بهأولى (ص : أولو) الألباب (فوقها : إلى الصواب) ؛ وصلى الله على خير خلقه ، ومعدن صدقه ، الكاشف ببيانه (فوقها : [ببيان] قبس عن كل صواب [غير واضحة] عن الحقيقة كلَّ حجاب . . . »

وهذه الرسالة هى نظم لخمسة وخمسين حديثاً اختارها المؤلف الذى لا يرد اسمه فى التصدير . وعلى هامشها نظمٌ كذلك لعدة أحاديث أخرى يظهر أنها من وضع شخص آخر علق على المجموعة كلها ، وكانت تعليقاته بمثابة معارضة للمؤلف الأصلى أو تعديلات لأقواله أو تفسيرات لها . والرسالة تستغرق عشر صفحات .

ثم تأتى رسالتنا فى « المواقف » من ص ١٢ إلى ص ٦٢ . لكن ظهر ص ٥٥ ، أعنى ص ٥٦ ، بيضاء . وفى ص ٥٧ ورد « دعاء الميت » وأوله : « اللهم أبْدِلْهُداراً خيراً من داره ، وهى النشأة الأخرى ، ولا شك أن الدار الأخرى خيرٌ من الدار الدنيا ، وذلك لأنها كثيرة العلل والأمراض والتهدم ؛ وأما النشأة الأخرى فهى كما وصفها الشارع عليه السلام :

لا تغيُّر فيها ولا تمرُّض » . ثم يستمر الكلام فى ص ٥٨ دون سقوط شىء منه كما هو ظاهر من اتصال السياق فيما بين نهاية ص ٥٥ و بداية ص ٥٨ . وتنتهى الرسالة كما سترى ص ٦٢ .

وفى ص ٦٣ أبيات شعرية متفرقة « من نظم المولى الأجل شيخ الإسلام ، فتح الله ، مزيح الآلام ، محمود . . . (هنا كلمة مقطوعة من الورقة) الحلبى » . و بعضها من نظم السيد عبد القادر[1] .

وفى ص ٦٤ حزب آية العرش ، أوله : « اللهمّ أنت هو القائم الدائم الحىُّ الذى لا يَغْفُل ولا ينام ، الذى خلق الوجود غيباً وشهادة ، فلا حركة ولا سكون » ... وكذلك حزب آية الكرسى ، وأوله : « اللهم أنت الملك الذى لا يغفل ولا ينام ، خلق الوجود من فيض جوهر ... » وفيها أيضاً : « راسلنى الشيخ فتح الله من نظمه ببولاق سنة ١٠١٧ هذه الثلاثة أبيات ... (ثم يورد الأبيات) . وكان تاريخها الأر بعاء فى العشر الأول من جمادى الأول سنة ١٠١٧ من الهجرة المحمدية عليه السلام » .

كذلك ترد فيها أبيات أخرى .

وفى ص ٦٥ شكل فى الدائرة الوسطى منه « علىّ » ابن أبى طالب ، وفى الخطوط والدوائر الجانبية وهى أر بع على صورة مربع ، و بين كل منها والدائرة الوسطى خطوط مزدوجة كلمات تتصل بعلى ؛ و يرد مثل هذا الشكل فى ص ٦٧ .

وفى الصفحات ٦٨ ، ٦٩ فوائد مختلفة .

وفى ص ٧٠ بحث فى أقسام وطبقات أهل الطريق ، و يستمر هذا حتى منتصف ص ٧٢ . و يرد بعده كلام يدل على أنه كتب سنة ١٠١٩ فى القسطنطينية ؛ و يتلوه نظم .

ومن ص ٧٣ — ٧٥ : « هذه عقيدة الخواص ، نظمتها فى شهر شوال المبارك من سنة اثنين وعشر ين بعد الألف فى حلب المحميـة بباب قوسا . وذلك بقوة الله ، وأنا الفقير إلى الله الغنى بالله السيد عبد القادر قضيب البان الحسنى العلوى عفى عنه » . ثم ترد هذه المنظومة ، وأولها : « أقول إن إله الخلق . . . » .

---

(١) لا شك أن المقصود به هو عبد القادر بن محمد أبى الفيض ، أى ابن قضيب البان نفسه .

ومن ص ٧٦—٧٨ : «تضمين الأربعين حديثاً الأُوَل : أنا سيد ولد آدم ولا فخر..».

ثم يتلو هذا من ص ٧٩ إلى ص ٨٦ فوائد وقصائد مختلفة .

ويلاحظ أن الورق من ص ٦٧ إلى النهاية (ص ٨٦) مختلف تماماً ، فهو أسمك من الورق السالف . ولهذا نرجّح أن يكون هذا القسم الثانى (أى من ص ٦٧) مضافاً إلى المجلد ولم يكن تابعاً للمخطوطة .

ترجمة المؤلف الواردة فى كتاب :

محمد المحبى : «تاريخ خلاصة الأثر فى أعيان القرن الحادى عشر»

ج ٢ ص ٤٦٤ — ٤٦٧

عبد القادر بن محمد أبى الفيض السيد الأفضل أبو محمد

المعروف بابن قضيب البان

يتصل نسبه بأبى عبد الله الحسين قضيب البان الموصلى ، من أولاد موسى الجون ، بن عبد الله المحض ، بن الحسن المثنى ، بن الحسن السبط ، بن أمير المؤمنين على بن أبى طالب — رضى الله تعالى عنهم أجمعين .

والحسين ، قضيب البان المذكور ، صاحبُ الكرامات المشهورة : ذكره كثير من النسّابة والمؤرخين . وهو الذى كان صَحِبَ الشيخ عبد القادر الكيلانى ، قدُّس سره ، وزوّج الشيخ عبدُ القادر ابنته المسماة [٤٦٥] بخديجة السمينة لأبى المحاسن عَلِيّ — ولد الشيخ قضيب البان المذكور ، وكانت قبلُ تحت ولد الشيخ عبد الرحمن الطنشونجى ؛ فمات عنها جده وتزوجها بعده أبو المحاسن عَلِيّ المذكور ، واستولدها — ذكر ذلك عبد الله بن سعد اليافعى ، وشيخ الشرف ، فى كتابيهما . فيكون نسب السيد عبد القادر صاحب الترجمة متصلاً بحضرة الشيخ عبد القادر الكيلانى من ابنته خديجة السمينة ، وبحضرة الشيخ قضيب البان من ولده أبى المحاسن عَلِيّ المسطور .

وهذا السيد هو أكبر أهل وقته وفريدُ أقرانه . وُلِدَ بحماه ، وهاجر به أبوه إلى حلب ، وتوطن بها إلى سنة ألف ، وفيها حجَّ إلى بيت الله الحرام ، وجاور بمكة إلى حدود سنة

اثنتى عشرة بعد الألف ، ومنها توجه إلى القاهرة بإشارة القطب . وكان شيخ الإسلام يحيى ابن زكريا قاضياً بمصر ، فزاره ، وكان معتقداً على المشايخ والأولياء ، فبشره بمشيخة الإسلام وبايعه على الطرق الثلاثة : النقشبندية ، والقادرية ، والخلوتية . ثم أقرّه على طريق النقشبندية ، وأمره بالاشتغال بالذكر القلبى ، وله معه كرامات ومكاشفات . ولما ولى الإفتاء وجه إليه نقابة حلب وديار بكر ، وما والاهما مع قضاء حماه بطريق التأبيد برتبة مكة المكرّمة . فلم يقبل القضاء والرتبة واعتذر عن عدم قبوله ، وقبل النقابة لكونها خدمة آل الرسول صلى الله عليه وسلم . واستمر نقيباً بحلب إلى أن مات .

وكان له كرامات شهيرة ، وأحوال باهرة . وألف التآليف الحسنة الوضع ، الدالّة على رسوخ قدمه فى التصوف والمعارف الإلٰهية .

من جملتها : « الفتوحات المدنية » ، ألَّفها على وتيرة « الفتوحات المكية » و « المدنية » للشيخ الأكبر ابن عربى ، وفيها (أى « الفتوحات المكية والمدنية » لابن عربى) يقول شيخ الإسلام ابن زكريا المذكور مقرظاً عليها بقوله :

« فتوحات » شيخى غادةٌ مدنيةٌ كَسَتْهَا نفيساتُ العلوم ملابسا
فلا عجبٌ لو تشتهيها نفوسُنا وأبحاثها أبدَتْ إلينا نفائسا
فلله دَرُّ الشيخِ أكبرِ عصرِهِ بأنفاسه لا زال يُحْيِى المجالسا

وله كتاب « نهج السعادة » فى التصوف ؛ و « ناقوس الطباع فى أسرار السماع » ، و « شرح أسماء الله الحسنى » ، و « رسالة فى أسرار الحروف » وكتاب « مقاصد القصائد » و « نفحة البان » و « حديقة اللآل فى وصف الآل » ، وكتاب « المواقف الإلٰهية » ، و « عقيدة أرباب الخواص » — وغير ذلك ما ينوف على أربعين تأليفاً .

وله ديوان شعر كله فى لسان القوم . وله تائية عارض بها تائية ابن الفارض ، وقد شرحها العلامة إبراهيم بن المنلا المقدّم ذكره شرحاً لطيفاً . ومن لطائف شعره قوله : [٤٦٦]

أرى للقلب نحوكم انجذابا لأسمعَ من جنابكم خطابا
فكم ليلٍ بقُرْبكم تقضَّى إلى سَحَرٍ سجوداً واقترابا
وكم من نشوةٍ وردت نهاراً فلا خطأٌ وعيت ولا صوابا

وكم سَحَّتْ علينا من نداكم ... غيوث لا تفارقنا انسكابا
وكم نغمات أنس أسكرتنا ... بها حَضَر الصفا والقبضُ غابا
توافقتِ القلوب على التدانى ... فلم نشهد به منكم حجابا
لقد حاز الولىُّ بكل حالٍ ... من الرحمن فيضاً مستطابا
تراه بين أهل الأرض أضحى ... لداعى الحب أسرعهم جوابا
وغير الله ليس له مراد ... وغير حماه لا يرجو انتسابا

ومن رقيقه قوله :

سقانى الحبَّ مِنْ خمر العيان ... فَتُهْتُ بسَكْرتى بين الدنان
وقلتُ لرفقتى : رفقاً بقلبى ... وخاطبتُ الحبيب بلا لسان
شربتُ لِحُبِّه خمراً سقانى ... كصحبى فانتشى منها جَنانى
شطحتُ بشربها بين الندامى ... ورُشْدى ضاع مما قد دهانى
فأكرمنى وتوَّجنى بتاج ... يقوم بسرِّه قطبُ الزمان
وأمَّرَنى على الأقطاب حتى ... سرى أمرى بهم فى كل شان
وأطلعنى على سرٍّ خفىٍّ ... وقال : السِّتْرُ من سر المعانى
فهام أولو النُّهى من بعد سكرى ... وغابوا فى الشهودِ عن المكان
مريدى ! لا تَخَفْ وَاشطحْ بِسِرِّى ... فقد أذِنَ الحبيبُ بما حبانى

وقوله :

نظرت إليك بعين الطلب ... ومِنْكَ إذَنْ طلبى والسبب
رأيتك فى كل شىء بدا ... وليس سواك لعينى حجب
فأنتَ هو الظاهر المرتجَى ... وأنتَ هو الباطن المرتقَب
فأنتَ الوجود لأهل الشهو ... دِ وأنتَ الذى كلَّ شىء وَهَب
وعينى بعينك قد أبصرت ... لعينك فى كل تلك النسب

ومن مقاطيعه قوله :

ولقد شكوتك فى الضمير إلى الهوى   وعتبتُ مِنْ حَنَقٍ عليك تَجَنُّنا

مَنَّيْتُ نَفسِي فى هوَاك فَلم أجِدْ   إلا المنيَّة عند ما هجم المُنَى

[٤٦٧] وقوله :

إذا امتدَّ كفٌّ للأنام بحاجة   فَقُوَّتُها من عادة الهمة السفلى

ومن يك يستغنى عن الخلق جملة   فيغنيه ربُّ الخلق من فضله الأعلى

وقوله :

إذا أَسَأْتَ فأَحْسِنْ   واستغفر الله تنجو

وتُبْ على الفور وارجِعْ   ورحمةَ الله فارجو

وله غيرُ ذلك من لطائف القول .

وكانت ولادته بحماه فى سنة إحدى وسبعين وتسعمائة . وتوفى فى حدود سنة أربعين وألف بحلب .

< استهلال >

[الحمد لله الذى أظهر نور الوجود من عدمه بتقادح جلال حال ذات قدمه عند تجلى توجهه الأزلى المحض ؛ وأوجد برشاش ذلك النور عناصرَ حقائقِ الظهور : كالعرش والكرسى واللوح والقلم وما فى ذلك العالم الرطب الغض ؛ ثم أقام منه أفلاك العالم وأملاكه العظام ، وأمدّه بالكواكب السيارة النيّرة الكرام ، لتدبّر الأمر فى الخلق بأطوار البسط والفيض ؛ ثم قدر المنازل فى الكرسى والبروج فى العرش ، وأدار المحيط ليبرزَ عالم التخطيط ، ويحكم فيه أطوار الإبرام والنقض . وبوجود النيّرين كانت الليالى والأيام ، وما فيها من أطوار النور والظلام ، فى الأطوار والأدوار وأدوار الزمان والمقام ، لأداء السنن والفرض الموجبين[١] للأمم القرب والبعد والخير والشر والرفع والخفظ . ولما أوجد الأركان[٢] الطبيعية وأمدها باتصال الأشعة الكوكبية فيها أوجد العوالم الحالية ، ثم أوجد من الأركان المعدن والنبات والحيوان بحركات الأنوار العلية ولطافة المحض . لما تهيأت المملكة وتكاملت ، وتناسلت أربابها وتعاملت ، خلق الحقّ جسد آدم ، وجعله سيد العالم < وعلة الوجود وخَلَفه >[٣] ، وقدّمه على أهل السماء[٤] ؛ وجعل بحكمته أسباباً[٥] . . . الأرض[٦] . فسبحان من جعله أنموذجا جامعاً ومختصراً واسعاً ، علة للدنيا والأخرى ، والنار والجنة والسموات والأرض ، والصلاة والسلام[٧]] .

---

(١) س : الموجبان . (٢) فوقها : الأكوان .

(٣) الزيادة رمجت ، لكن يظهر أنها كانت فى الأصل .

(٤) فوقها : ملائكة . (٥) هنا كلمة ضاع نصفها الأول .

(٦) فوقها : الدنيا وصرّفه بها فى الطول والعرض .

(٧) هنا تنتهى هذه المقدمة التى نرجح أن تكون من وضع شخص آخر هو الذى وضع تعليقات الهوامش كلها كما وضع عنوانات للفصول ؛ وقد أجرى قلمه فى الصلب والهامش معاً ، وأحدث كشطاً وترميجاً كثيراً فى مواضع عدة ، وبخاصة فى النصف الأول من الرسالة . وقد أوردنا زياداته فى الهامش ما عدا القليل جداً مما كان يحسن إغفاله تماماً . ويلوح من هذه التعليقات التى كتبها والتعديلات التى أدخلها فى الصلب أنه أراد التخفيف من العبارات الجريئة أو التى بدت له غريبة فى النص .

— ١ —

[١٢] موقف نَفَس الرَّحْمٰن ، وهو موقف الأمر

أوقفنى الحق على بساط الأمر ، وقال لى : انظرْ إلى تَنَزُّل الملائكة بنَفَسِ الرحمن على قلوب المُصْطَفين بالروح الإنسانى بحضرة الشهود — فرأيتُ أسرارَ الطىّ والنشر من خزائن الجود .

ثم كَشَفَ لى عن حجاب الكون ، فرأيتُ سرّ قيامه بحقائق الأشياء .

ثم أرانى الحقيقة الجامعة ، وقال لى : هى الأسرار الإنسانية . وقال لى : الإنسان نقطة الفلك لمدار الوجود ؛ الإنسان ثمرة شجرة الكون المبنية ، ونواتها المغروسة فى الأرض البيضاء .

ثم عرّفنى سببَ تسخير الأشياء للانسان وسرّ الإمداد الإلٰهى للوجود الإنسانى ؛ وكشفَ لى عن اتصال أشعة شمس روحه فيها ، و إظهار القدرة فى الجزء الاختيارى المنسوب إلى الإنسانية ؛ وأرانى كيفية قيام الكون به .

ثم كشف لى عن أسرار أنواع الجنس فى ماهية الصورة الوجودية ، وكشف لى عن أحوال أشخاص المعدومات منها . ثم كشف لى عن مفاتيح الغيوب وأسباب الافتتاح لأبواب الجود ، وأرانى عروج الحقيقة على رقائق الجواهر لانقلاب أعيان الأعراض إليها ؛ وأرانى الهداية إلى السعادة والشقاوة فيها ؛ وعرّفنى الأمر الداعى لِهِمَم ذوى العقول .

ثم قال لى : انظر يَنْبوع الحياة وقوةَ سَرَيانها فى أعلى الوجود وأسفله ، وأوله وآخره ؛ وكشف لى عن تعديلها أركان العنصر ؛ وأرانى كيفية اتصال أشعة الكواكب إليها للتسوية والتعديل . وقال لى : انظر إلى أول ظاهر فى الوجود من خزائن الجود ، فرأيتُ الماء الدافق عن القلم الأعلى إلى لوح الآخرة والأولى . ثم كشف لى عن نمو عالم الإنتاج فى المعدن والنبات . ثم قال لى : و به قيام عالم الحيوان .

ثم أرانى التميز فى الحقيقة الإنسانية ، وكشف لى عن أسرار الحواس [١٣] الخمس ، وقال لى : هى الشجرة التى لا شرقية ولا غربية التى يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار .

ثم كشف لى عن أسرار المطاعم والروائح والألوان ، وفتح لى باب إدراك العقل المغاشى

لظواهرها ، والمُعادِي لبواطنها ، وأرانى كيفية إنتاج أفكاره عن أسرار القوت الحسى من النبات والحيوان ، و إنتاج القوت المعنوى من الأذكار والأفكار ؛ وأرانى نهاية عروجها وانتهاء سريان الأمر الإلٰهى فى ذلك كله .

— ٢ —

موقف البرازخ العرشية

ثم أوقفنى على أسرار < برزخية : مِنْ > تشييء الدهر لأحوال ذوى العقول وماتقتضى قيامه فيها بحسب كل مكانٍ وجودىٍّ وزمان ، فرأيتُ أطوار تموج النور والظلمة فى الجوهر الفرد والعرَض ؛ وكشف لى عن حكمة الأسباب الموصلة ، والأنساب المتسلسلة .

ثم كشف لى عن الحِكَم المعنوية ، وأرانى أسرار عالم الخيال والمثال < والجنة والنار > فى الأنفس والآفاق ؛ وكشف لى عن أشخاصٍ معنوية خلقها الله تعالى من جواهر أنفاس الإنسان ، وقال لى : هى قائمة بقيامه ، باقية معه ببقائه . وأرانى مسالك طرق البقاء بعد الخروج من دار الفناء ، وحَقّقنى بالباقيات الصالحات خيراً فى مقام العِنْدِيّة . وذلك برزخ جامع لنتائج الأعمال والأحوال . ورأيت القرن الصورى و إسرافيل فى طبقة من طبقات ذلك العالم .

ثم كشف لى عن القوى المخصوص بها الإنسان لكسب الباقيات .

ثم أرانى المخيِّلة والمصوِّرة والحافظة من خزانة العاقلة ؛ وأرانى مُروجَ كل بحر منها ؛ وأطلعنى على الأسرار الحاجزة بين كل بحر وأخيه ؛ وأرانى انجذاب الفلك الأطلس إلى فلك الكواكب وانجذابه إلى فلك البروج وانجذابه إلى كرة الأثير والأرض التى هى المركز لمظاهر أسرار ذلك كله ، وحَقّقنى فى العين المقصودة من ذلك كله .

ثم كشف لى عن الروح الجمادى ، وعرّفنى حكمة الرواسى منه وحكمة العيون < والأنهار الجارية > فيه وأسرار مطاعمها ، والأهوية الأربع والأرواح المنعقدة من جواهرها ؛ وأرانى حكمة العلامات الدالة على كل سر فى نفسه .

— ٣ —

< موقف برزخ بين الغيب والشهادة >

ثم أوقفنى على أسرار برزخ بين الغيب والشهادة [١٤] وقال لى : كلُّ سر قامَ مِنْ شريعة فهو موقوف فى هذا البرزخ حتى تقوم الدنيا وتأتى الأخْرىٰ . وقال لى : هذا البرزخُ السحرى الذى هو بين الموت والحياة الوجودية — ورأيت فيه عرش الهُوِيَّة وكرسىَّ تجلى الفيض للنعم الإلٰهية فى هذا الدار[١] .

ثم أرانى إصباح ذلك النور السحرى لجواهر النعم الوجودية على حسب أهلها[٢] ؛ وأرانى حقائق غطاء هذا العالم على ذلك البرزخ ، وعرفنى بالأرواح الخارقة له عند ذهابها من هذا العالم والأرواح الواقفة فيه ودونه حتى القيامة .

ثم[٣] كشف لى عن الوهم المصوّر لتلك الحقائق ، وأرانى امتداد جوهره عن سرّ الإرادة والقدرة . وقال لى : لولاه لما طلبتُ الجنة ، وإنما هو المُذَكِّر لأهل الحسِّ ألطافَ مظاهرها الغيبية .

ثم كشف لى عن موقف الجن فى مكان منه ، وأرانى موقف أهل الحيرة فى المعرفة بائنة فى مكان منه ، وأهل الغيرة يقرب موقفهم منهم[٤] .

ثم كشف لى عن مقام اليقظة ومراتب أهلها من الأُنْس والقُرْب فى ذلك العالم[٥] العِنْدى ، وقال لى : هذه مبادئ مراتب أهل الإيمان بعد خروجهم من دار الحس وغاياتهم من رضوانى الأكبر ، وقال لى : إذا بدت تجليات الألوهة لا يحظى بها إلا أهل الإيمان .

ثم كشف لى عن تجليات العظمة والكبرياء ، فبدت حُجُبُ الجلال .

---

(١) فوقها : « والمنازل الثمانية وعشرين ، وقال لى : خلقت الأيام بخلق الأماسى ، وبعد ذلك خلقت السموات والأرض والبروج المقدرة فيه وهى اثنا عشر برجاً » .

(٢) فوقها : « نفحات أهلها » .

(٣) فوقها : «وقال لى : كل سر قام من طريقه فهو ناشىء من هـذا البرزخ ، ورأيته يركب على دركات جهنم ، غلبه سلوك المجاهدين إلى النعيم المقيم » .

(٤) فوقها : « حتى القيامة » . (٥) تحتها : « البرزخ » .

ثم أرانى منازل الظلال[١] والمقاصدَ الموصِّلةَ إليها ؛ وأرانى أوزارَ أهلها وتعلق الطوارئ المانعة لها عن الصفاء ؛ وأرانى حالة المكر الكامن ، وعرّفنى أنواع العذاب الموجب للنازل فى دركات ذلك المكر ؛ وأرانى كيفية ردّه إلى أسفله ورجوعه فى طبعه ، وأدركت كيفية الشِّرْك الموقِع لأهله فى الكفر ؛ وأرانى غايات نزولهم فى هذه الجهنّم المعدودة لهم[٢] .

ثم كشف لى عن عواقب التقوى[٣] ، وفتح لى كنوز الحياة فى مقام الإحسان ؛ وأرانى أنوار صفاء قلوب العارفين بائنةً من أهل الشوق إليه ؛ وأرانى مقام المشاهدة وما فيه من الأرواح الناشئة من طيب علم العارف وعمله الذاتى فى مقام [١٥] المحبّة .

ثم كشف لى عن مهابط أنوار ورشاش أسرار ذاتية على أهل التوحيد ، وأرانى كنوزاً سيُعدّها الحق من الرحمة لأهل المودّة ؛ وعرفنى مقام الأبوة المعنوية وما فيه من الفضل لأوليائه المُصْطَفَين لنفسه فى حظائر قُدْسه . وقال لى : أهل النيابة هم الخلفاء من أولاد آدم ، أبدال الأنبياء ، بهم يُهْتَدى إلىّ ، وبهم أتعرّفُ إلى خَلْقى .

ثم كشف لى عن مقاماتهم ، فإذا هم على طبقات فى التخلق بأخلاقه الذاتية ، وبذلك تُحْيِى أنفاسُهم مَوْتَىٰ القلوب ، وقال لى : من وهبتُه مفتاحَ أسرار : « كُنْ » يكون له كل ما أراد برضاى[٤] .

ثم أرانى مسالك الطالبين ، وما رزقهم فيها من أنوار التوكل والصبر والمحافظة على الاتّباع للقَدم الأقوم ، والطاعة للأمر والنهى .

ثم قال لى : كل ما خُصّت به الأنبياء[٥] خُصّت به الأولياء . وقال لى : مقامات الولاية فى أمة محمد هى مقامات أولى العزم من الرُّسل . وقال لى : الولِىّ من أمة محمد لا يكون إلا عارفاً بى ، وعالماً بأسرار خلقى ، وبما بينى وبينهم من كل رمز غامض وحال ظاهر . وقال لى : الولىّ له اطلاع من اطلاعى على أسرار المُلْك والمَلَكوت ، والشقاوة والسعادة . وقال لى : « الولى » من جعلته قطب < أ > لمهابط الأنوار على أهل اليُمْن والشمال ؛ و« الغوث »

---

(١) فوقها : « وأسرار الاسم المطلق إليها وصور المقاصد » .
(٢) فوقها : « وما يستعذبونهم من خصوصهم » .
(٣) فوقها : « أهل التقوى » .
(٤) فوقها : « وأعددت لهم ما يشاؤون عندى » .
(٥) فوقها : « من الله تعالى » .

من جعلته رحمةً لـكل شىء ، و به أنظرُ إلى أهل المُلْك والملـكوت والإنس والجن ، ولأجله أُخرج الحىَّ من الميت وأخرج الميت من الحى ، و به أُحْـيِىَ الأرضُ بعد موتها .

— ٤ —

موقف الإيمان <بالغيب>

أوقفنى الحق على بساط الإيمان بالغيب وقال لى : انظر إلى ما خصصتُ به أهل الإيمان فى دار الفردانية . ثم كشف لى عن صورة : « الصلاة » ، فرأيتها أنواراً[١] متصلة من الله تعالى وملائـكته إلى هوية كل مؤمن . ثم قال لى : إذا أقامها استغرقت سائر أجزاء البشرية وانتصب القرآن على عرش قلبه ، ليناجيه به ر به . ثم رأيت الروح الإنسانى صاعداً[٢] فى هذا النور الهابط إذا أقام الصلاة حتى يتم المُصَلِّى .

ثم كشف لى عن صورة : « السلام » ، فإذا هو نور قد أحاط جهات المصلى ، واتصل منه إلى كل ذى روح شعاعٌ يتلون على لون صاحبه .

[١٦] ثم قال لى : انظر إلى رحمتى به — فرأيتها قد أحاطت بذات المؤمن ، وصفاته تشعُ ، كدائرة الشمس إشراقُها .

ثم قال لى : انظر إلى الملائـكة[٣] فى هذا المنزل — فرأيت أقرب ملائـكة عند عرشه تعـالى : منهم حاملون وحافُون وصافُون[٤] ، وهم أجمل الملائـكة صورة وأعظمهم قدراً ومقداراً[٥] . وقال لى : هم المستغفرون[٦] للمؤمنين .

ثم نظرت إلى ذلك المنزل فإذا فيه عروش الأسماء المُمِدَّة للوجود : أوّلُها عرش الهوية ، ثم عرش الرحمانية ، ثم العرش المجيد[٧] ، والعرش الـكريم ، وأقربهم إلى الخلق عرش الربوبية . ورأيت لـكل عرش كرسياً[٨] ، وأوسعُهم كرسى الهوية . وقال لى : سجود[٩]

---

(١) س : أنور .
(٢) س : صاعد .
(٣) فوقها : « ذوات (الملائـكة) » .
(٤) س : حاملين وحافين وصافين .
(٥) س : مقدار .
(٦) س : المستغفرين !
(٧) فوقها : والعرش العظيم .
(٨) س : كرسى .
(٩) فوقها : « هامة (كل) » .

كل مؤمن عند تدلّي القدمين من كرسى الهُوِية .

ثم قال لى : خلقت كل نور غيبى : علوى وسفلى ، وكل جسد شفاف : نورى ونارى — من نتائج أرواح المؤمنين ومن أسرار أعمالهم وحروف أقوالهم المنتهية إلى حضرتى . ثم قال لى : أرواح المؤمنين هى أثمار الشجرة[١] المحمدية النابتة من أرض الاصطفاء على منبر المحبة ، وهى تُسْقى بماء وحدة الفردانية فى صفة الاستغفار من العالم الروحانى .

ثم قال لى : انظر إلى منزل التوحيد ! فرأيت عرش شهادة الحق والملائكة[٢] تتلألأ فيه كالنجوم حول البدر ؛ ورأيت طوائف من أولى العلم من أهل الإيمان قائمين فى منزل عالٍ ، وقيل لى : هو منزل القِسْط الربانى وهو معدود لشهود كل حقيقة من حَقِّها . ورأيت مددهم الأصلى ممتداً من الروح المحمدى . ثم رأيت فى ذلك المدد النورى فائِقَ أنوارٍ تتميز[٣] عند النظر إليها . فقال لى : هى الصلاة عليه من كل مؤمن ، والمودة لآله ، والاستقامة على الاتباع لأخلاقه .

ثم رأيتُ عرش النور المحمدى قد وسع كُلَّ شىء فى العالم ، وهو دون عرش الألوهة[٤] وبه متصل . ثم قال لى : هو الولاية[٥] ، ورأيت فيه بيوتاً[٦] كبيوت النحل فى قرص الشمع . وقال لى : أعددت[٧] لكل ولىّ فيه بيتاً[٨] . ثم قال لى : هو المقام المحمود للنور المحمدى ؛ ورأيت منازل الأقطاب فى مَرْبِطِه ؛ وعند كرسيه ، رأيت مقامات أهل الإيمان على الترتيب ، وأدناهم أهل الإيمان التقليدى ، وفى أعلاه رأيت مقامات أهل الرؤيا والكلام .

ثم كشف لى عن أشباح المؤمنين فى الأرض ، فرأيت بصر كل وَلِىّ ومؤمن منصرف [١٧] إلى منزله ومقامه .

ثم كشف لى عن سر قد أحاط بجميع ذلك العرش والكرسى . وقال لى : هى العزة ، ورأيتها ممتدة من ذات[٩] العرش الإلهى .

---

(١) فوقها : « نواة (شجرة) » . (٢) فوقها : « أنوار (الملائكة) » .

(٣) فوقها : « بألوانها (عند) » . (٤) شطبها صاحب التعليقات وكتب فوقها : الربوبية .

(٥) فوقها : « (الولاية) العامة » . (٦) ص : بيوت .

(٧) فى الأصل استعديت ، ومعناها = استنصر ، واستعان ؛ ولا وجه لهذا المعنى هنا ؛ فنظن أن هنا تحريفاً ، أو لغة عامية : استعديت = استعددت = أعددت .

(٨) ص : بيت . (٩) ص : أشجار .

ثم كشف لى عن جنة هناك عن يمين ذلك العرش ، وقال لى : هى مقر أعمالهم ومنتهى صور نياتهم ، ورأيت فيها ما أخبأه الحقُّ تعالى لأوليائه المؤمنين من الإكرام والإعزاز ، وخصوصيات ميزهم بها على سائر الأمم . ورأيت بها أشجاراً مطعَّمة من أشجار غيرها وهى حاملة من[١] غير جنسها . فلما أمعنت النظر إليها ، قال لى : هى السيئات التى بَدَّلها الله تعالى بالحسنات من الفضل أو من أعمال تحتها[٢] . ورأيت فيها مقامات الاقتفاء للأخلاق المحمدية . وأعلاها مقامات المتخلقين بالأخلاق الإلٰهية[٣] ، ورأيت منازل آل محمد صلى الله عليه وسلم فى أعلاها ، ورأيت بها منابر مزيَّنة وكراسىّ محسنة معظمة . ورأيت ما لا يخطر ببالِ بشر فى تلك الجنة . وقيل لى : هى من نتائج الفضل الإلٰهى للمؤمنين . ورأيت فيها باباً[٤] ينتهى إلى الأرض البيضاء ، وقال لى : فيه مهابط الحقائق الأسمائية ، ورأيت أعلاه باب الحياة الأبدية ، ورأيتها وهى متنزلة على أهل تلك الجنات كالمطر على أهل الأرض.

ثم كشف لى عن معنى قوله تعالى : « يوْمَ تُبَدَّلُ الأرضُ غيرَ الأرض والسمواتُ وَبَرَزُوا لله الواحد القهار »[٥] ؛ وقوله تعالى : « إنَّا نَحْنُ نَرِثُ الأرضَ ومَن عليها وإلينا يُرْجَعُون »[٦] .

— ٥ —

موقف الإسراء

أوقفنى الحق على بساط الإسراء المنيع ، وكنت فى حَرَم الافتقار للرؤيا بين النوم واليقظة ضجيعاً[٧] . فبينما أنا على تلك الحالة ، إذ جاءنى الروحى[٨] ومعه براق الهمة السبوحى ، فبادر بالسلام ، وأفصح بالكلام ، وقال : يا حبيب الحضرة ! أنت المطلوب للمكالمة[٩] والاستماع ، والمقصود فى هذه الليلة للاجتماع[١٠] ؛ قُمْ وتوجَّه بوجهك لأعلى[١١] ، وتبصَّر

(١) فوقها : من أثمار . (٢) فوقها : أو من أعمال أخر .
(٣) حاول المعلق شطبها واستبدال « الربوبية » بها .
(٤) س : باب . (٥) سورة « إبراهيم » : ٤٩ .
(٦) سورة « مريم » : ٥١ . (٧) س : ضجيع .
(٨) س : الروح القدسى . (٩) فوقها : « أنت المخصوص بالنظرة » .
(١٠) كانت : « للرؤية والاجتماع » ، فشطبت : « للرؤية » .
(١١) فوقها : « إلى (أعلى) » .

فى آياته الـكبرى[1] ، فنهضتُ بالشوق[2] التام ، وعلوتُ بالهمة لذلك البراق ، ثم سِرْنا على وجه الآفاق[3] . ولما تركت المقام لرؤية المرام ، بدت لنا الأطوار الموهومة والأشخاص المعلومة . فأوّل ما صَرَخ بى صارخ الحضيض ، ومعارض ملاهى التحريض ، فلم ألتفت إلى صُوَرها الغيرية ، ولا زلنا فى وارد السير فى البرية ، حتى قدمنا أقصى الحسن [١٨] ، وقُبلة الأنس ، فنظرت الآباء هناك وقوفا[4] ، ومن حولهم الأمم صفوفاً[5] : فتلقتنى الكلمات التامّات الأُوَل ، وزجتنى فى محراب قام من الأزل ، <فأحرمت>[6] بهم <إحرام>[7] الصلاة للحضور ، وناجيت الربَّ الغفور . ثم لما حصل التحليل بالسلام وأخذت عليهم عهود القيام ، ولما أردنا مفارقة عالم الأنس وأهل الحسن ، أتانا لطفُ القوت ، وكان قداح الفطرة فيه ، فتناولته وقصدت أستوفيه ، ثم تركتُ فيه بقية ، وكم فى ذلك من الأسرار المخفية ! ثم نظرت إلى سُلَّم نُصِب هناك ؛ فأخذنا نرقى عليه ، وما أهنأ ما كان مرقاه ! وما أعظمه أمراً حينئذٍ شاهدناه ، وكم شاهدنا من صور الأشكال والأشباح ! وكم قابلنا من عجائب الأنوار والأرواح ! وكنا نقف على كل كرة ، ونرى ما فيها من العجائب المعتبرة . وكم رأينا فى تلك الدرجات من أرواح الإنس المعروفة ، عند خصائصها موقوفة ، حيث لم يُؤْذَن لها بالصعود إلى القضاء المشهود[8] ، ولا زلنا نُزُلاً[9] ، حتى إلى فلك القمر المنير ، على عالم التعمير والتغيير . ولما وصلنا إلى مستوى آدم المُفِيض بروحه على ذلك العالم ، قال الروح : هذا أبو البشر ، المِمدُّ بنوره لـكل[10] الصور . هذا المشار إليه فى هذا المقام بالمسك الختام . هذا قطب بين عالم السموات والأرض ، المعروض عليه[11] ما صعد من أولاده من سائر أعمال السُّنَن والفرض . ولما تمثّلت بين يديه وسَلّمْتُ عليه ، آنسنى بالخطاب ، وسألته عن التسوية والنفخ والاصطفاء فى ذلك ، والهبوط إلى < الحضيض فى أى مكان

---

(١) ص : الـكبير . (٢) فوقها : « بأتم الاشتياق » .

(٣) فوقها . « لرغبة التلاق » . (٤) ص : وقوف .

(٥) ص : صفوف ؛ وتصح أيضاً على أن تكون الواو للحال .

(٦) الزيادة من تعليقات المعلق لأن الـكلمة تحتها غير مقروءة .

(٧) الزيادة من تعليقات المعلق . (٨) فوقها : و « المقام المحمود » .

(٩) ص : نزل . (١٠) فوقها : « ما يليه (من الصور) » .

(١١) فوقها : « منازل من ربه وما صعد ... » .

كان >[١] . ثم لا زال يكشف لى أسراراً[٢] غامضة ، ويحقق لى أسباباً رامضة[٣] .

ثم أشار إلى بابٍ عن يمينه ، ومفتاحُه فى يدهِ ، وقال لى : هذا باب التوبة ، الذى يكون منه الأوبة ، ولا يزال مفتوحا إلى التقاء النيرين ، القائمين بشكل آدم وحواء فى العين .

ثم أدخلنى المنزل الإلٰهى فى الثلث الأخير ؛ ومنه ودعت الأب الكبير .

ثم زجَّنى الروحُ بالشوق إلى جهة الفوق ، حتى حللنا الطبقة الثانية ، فتلقانا بها أم سانية ، ورأيت فى ذلك السَّوْح نبى الله نوحاً[٤] ، يُمْلِى على أهل كل صنعة صنعته ، ويبكى حتى تجرى على خديه دمعتُه . ورأيت دموعه أصل وجود[٥] الشهب ، لتنوير تلك الحجب ، ورأيت هناك أرواح العلماء به حافة ، وأقدام الشُّهَدَاء بين الملائكة صافَّة ؛ وهذه السماء من سنة أفكار الإنسان[٦] ، ورأيت فيها عينَ ماء جارية إلى فوق ، وأرواح أهل الشوق والعشق واقفة فى تلك السماء . ورأيت فيها فارساً على فرسه طارداً ، لا يمل ولا يكل ساعة واحدة . فسألتُ عنه ، فقيل : هو المَلَك عُطارِد[٧] ، كاتب الأخبار ، وكلّ من فى تلك السماء كتبة ، ولصرير أقلامهم أصواتها ، يسمعها كل ذى روح ، وأخبارُها تنفذ [١٩] إلى الأمصار[٨] .

ثم ارتقينا إلى السماء الثالثة ، وهى أعظم دائرة ، وفيها أشخاص يغرسون أشجاراً[٩] ، ويبنون القصور فى تلك الدار ؛ وتلك الأشجار تحمل عماد تلك القصور[١٠] . ورأيت عليهم حاجبين[١١] موكلين : اسم الواحد : « القوة » ، والآخر « الحول » . فأخذا بيدى ،

---

(١) الزيادة من تعليقات المعلق لأن الكلمة التى تحتها غير مقروءة .

(٢) ص : أسرار .

(٣) رمض النصل = جعله بين حجرين أملسين ثم دقه ليرق — فيقصد الأسباب الدقيقة الحادة .

(٤) ص : نوح ؛ ويصح أيضاً منعه من الصرف .

(٥) شطبها المعلق وكتب : يخلق الله منها الشهب .

(٦) من زيادات المعلق هنا : « أفكار الإنسان < الكامل وصاحب الذوق > » .

(٧) ص : العطار .

(٨) من زيادات المعلق : « إلى < سائر > الأمصار < فى كل سوح > » .

(٩) ص : أشجار .

(١٠) من زيادة المعلق : « < من عالم العقل والنور > » .

(١١) ص : حاجبان موكلان .

ودارا بى تلك الأماكن كلها ، ولذلك السماء من الأسماء المقامُ الأحمى . وفيها رأيت يوسُفَ الصديق جالساً[١] على كرسى من الحُسْن[٢] ، و بين يديه صور الجمال[٣] . ورأيت فى ذلك السماء صورة مبتسمة والحياء ظاهر منها ، فقال لى الروح[٤] : هذا المسيح بن مريم روح[٥] الله . ورأيت فيها ملائكة ، لكل مَلَك ألفُ رأس ، فى كل رأس ألف وجه ، فى كل وجه ألفُ فم ، فى كل فم ألف لسان[٦] . وقال لى الروح : هذه الملائكة الذين وكلهم الله[٧] بأرزاق أولاد آدم فى الأرض ، وعليهم مَلَكٌ أعظمُهم اسمه : « القاسم » .

ثم انتهينا إلى السماء الرابعة ، وهى من معدن الفضة ، وجنسُ خلقها منها ، لهم أنوار تتلألأ . ورأيت هناك ملكا[٨] على كرسى جالساً[٨] ، أعظم أهلها هيبة ، وهيئة ، والملائكة حافّة به ؛ فسألتُ عنه . فقيل : هو مغناطيس الأرواح وجامعها بعد انبثاثها فى الصور[٩] ، ورأيت مكتوباً[١٠] على كفه الأيمن أسماء كل ذى روح من مَلَك وجن وإنس وحيوان . ثم قال لى الروح : اسم هذا السماء : « القدرة الباهرة » . وفيها رأيت إدريس وأكثر أولياء[١١] أمة محمد العارفين بالله . وفى هذه السماء انتشت فىَّ الحواسُّ حتى بقيتُ أدرك بكل حاسةٍ كلَّ ما تدركه الحواس الخمس ؛ وفيها خرق بصرى الكونَ ، وشاهدتُ أعلى عِلّيين وأسفل سافلين .

ثم انتهينا إلى السماء الخامسة ، و إذا هى من معدن الذهب ، ولونها حمراء ، وخلق أهلها من جنسها ، وفيها رأيتُ خلقاً[١٢] لا يمكن تكييف صورتهم خاشعين شاخصين ، و بين ساعة وساعة تنزل عليهم لوامع أنوار فتدهشهم . وهناك رأيتُ يحيى وزكريا وهارون . فتقدمتُ لهارون واستأنستُ به ، وسألته عن معرفة أهل هذه السماء لربها . فذكر أن فيها من

---

(١) من زيادة المعلق : « < فى العرض والطول > » .
(٢) أضاف المعلق هنا : « الحسن < من وجهه كأنه أمواج البحار > .
(٣) أضاف المعلق هنا . « الجمال < تتصور من أشعة أنواره كالشهب الكبار > .
(٤) أضاف المعلق : « الروح < الكرم > » .
(٥) رمّج المعلق على : روح الله . (٦) فوقها : سبح الله بألف لغة .
(٧) من زيادة المعلق : الله < تعالى > . (٨) ص : ملك ... جالس .
(٩) من زيادة المعلق : « الصور < والأشباح > » .
(١٠) ص : مكتوب .
(١١) من زيادة المعلق : « < أرواح > أولياء » . (١٢) ص : خلق .

يطلب معرفته من أهل الأرض كلما ذكر فيها عالمٌ ، وأن إيمانهم بالغيب مثل إيمان أهل الأرض . وأهل هذه السماء مخلوقون[(١)] من عالم الجلال .

ثم انتهينا إلى السماء السادسة ، وهى من لؤلؤة ، ونورها أبيض يُعْطِى إلى الصفرة ، وخلق أهلها منها . وفيها رأيت موسى بن عمران عليه السلام ؛ وفيها رأيت[(٢)] ملكا اسمه بلسائيل ، أَعْلَمَ أهل السموات بعلم الخلق الأول [٢٠] وعلم تجليات الحق فى غيب ذاته ، لأنه فاتحنى بعلوم غريبة على سبيل الأسئلة . وسألته عن أهل الأرض البيضاء وأصل نشأها ، فأجاب عنها بأنها خُلِقت قبل أن يخلق الله تعالى السموات والأرض بكذا ألف سنة . وذكر أن هذا الليل والنهار والشمس والقمر كانوا موجودين فى عالم منها ، وكذلك الجوارى الكُنَّس . فلما خلق السموات نقل كل كوكب إلى سماء منها . وذكر أن الجنة والنار يسمع[(٣)] بهما أهلُ السموات من الملائكة ، وأهلُ الأرض من الجن ولم يدروا[(٤)] أما كنها . ومنه سمعتُ أن الله تعالى كتب كتاباً عنده أن النار حرّمها على محمد وآل محمد ، وعلى كل من تداين بدين الأنبياء صلى الله عليه[(٥)] وآلهم ؛ وأن الجنة حرام على أحدٍ من خلق الله حتى تدخل أمة محمد .

ثم انتهينا إلى السماء السابعة ، وهى دُرّة بيضاء كاللبن ، وخلق أهلها من جنسها ، وفيها ملك اسمه روحائيل موكلٌ بأهلها ، ومُعلمهم ما يحتاجون إليه من العلم . ورأيت فى هذه السماء سبعة أبحر تجرى ، لكل بحر لون وطعم ، وعليه عمّارٌ وسكان من جنسه ؛ وأكثر أهلها بأجنحة ؛ والواحد له ألف جناح وزيادة ودون ذلك ؛ ومنهم من له ألف وجه ودون ذلك . وفيها مَلَكٌ على كرسى من نور ، له أربعة أوجه : وجه على صورة الإنسان ، ووجه على صورة الأسد ، ووجه على صورة الثور ، ووجه على صورة الأسد[(٦)] ؛ كل وجه منهم يسبح الله تعالى بنوع من التسبيح ، ويطلب لجنسه الرزق من الله تعالى[(٧)] . وفى هذه السماء رِضْوان

---

(١) س : مخلوقين . (٢) س : ملك . (٣) س : يسمعون .

(٤) س . يدرون .

(٥) كذا ! وكلمة : الأنبياء ، مكتوبة فوق كلمة طمسها الناسخ طمساً كاملا ، فلعله كان هنا اسم آخر مما يفسر وجود الضمير فى « عليه » فى صيغة الإفراد ، ثم زاد الميم فى « آله » .

(٦) « الأسد » : تكررت فى وجهين ! (٧) من زيادة المعلق : فى الخلق .

خَازِنُ الجنان ؛ وأجملُ الملائكة مِنْ جُنْده ؛ وفيها إسرافيل رئيس عالم الجبروت ، وهو الذى بَشَّرنى بالقرب والمنزلة الكريمة عند ربى ، وبالسعادة فى الآخرة ، والشفاعة فى أمة محمد صلى الله عليه وسلم . وفى هذه السماء رأينا إبراهيم الخليل مُسْنداً(١) إلى البيت المعمور ؛ وتركت عنده الروح الملكوتى . وأخَذَ بيدى الرئيس للأرواح الجبروتية ، إسرافيل ؛ ثم انتهينا إلى بحار سبع : بحر أحمر ، وبحر أسود ، وبحر أزرق ، وبحر أخضر ، وبحر أبيض ، وبحر أصفر ، وبحر لا لون له . ثم انتهينا إلى حجبٍ سبعين ، حُجُب عند كل حجاب من الحُجُب من أصناف الملائكة ما لا يعلم صنفهم وعددهم إلا الله تعالى . وعَرْض كل حجاب كما بين المشرق والمغرب هناك ، وعمقه كما بين السماء والأرض .

ثم انتهينا إلى سبعين حجاباً أُخَر منها مِن ذَهَبٍ ، ومنها ومن فضة ، ومنها من نحاس ، ومنها من جوهر ، ومنها من ثلج ، ومنها من بَرَدٍ ، ومنها من نور ، ومنها من ظلمة . وكنتُ كلما دنوت من حجاب تلقانى حاجبه وزجّنى فيه إلى أعلاه بعد ما يرينى [٢١] عجائبه وصُنْعَ الحق تعالى فيه ، ويبشرنى بالكرامة من ربى القادر حتى انتهيت إلى آخر حجاب هناك ، وإذا بكرسى من اللؤلؤ مُنَصَّبَة قوائمه من الجوهر والياقوت الأحمر والزبرجد الأخضر ؛ فأخذ آخِذٌ بيدى وأجلسنى عليه ، ثم نُزّل علىَّ شيءٌ ودخل جوفى من حيث لا أعلم . فقال لى شىء فى قلبى : ها قد أكرمك مولاك بالسكينة الربانية . فلما أحسّ باطنى بها سكن كل جارحة فىَّ ، فكأنى لم أرَ أشياء ولم يهلْنى(٢) شىء .

ثم نوديتُ من مكان قريب ، وذلك من جهاتى الست : يا حبيبى ومطلوبى ! السلام عليك(٣) ! فغمضت عينىَّ(٤) ، وكنت أسمع بقلبى ذلك الصوت حتى أظنّه من جوارحى لقربه منّى ، ثم نوديتُ : انظرْ إلىّ ! ففتحت عينىّ فصرت كلى أعيناً ، وكأن فى باطنى ما أراه فى ظاهرى ، وصرتُ كأنى برزخ(٥) بين كونين(٦) وقاباً ، كما يرى الرائى عند النظر فى المرآة ما فى خارجها . ثم سمعتُ بقارىءٍ يقرأ قوله(٧) : « آمنَ الرسولُ بما أُنزِل إليه من

(١) س : منسد . (٢) س : يهولنى .
(٣) من زيادة المعلق : < سلام قولا من رب رحيم > .
(٤) س : عيناى . (٥) س : برزخاً .
(٦) الكلمة غير واضحة إلا بهذه الصورة .
(٧) زاد المعلق : < تعالى > . راجع سورة « البقرة » : ٢٨٥ .

ربه ، والمؤمنون : كلٌّ آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ، لا نُفَرِّقُ بين أحد من رُسُله ، وقالوا: سَمِعْنا وأطَعْنا ، غفرانك ربَّنا وإليك المصير » . وإذا بذلك الحجاب قد رُفع وأُذِنَ لى بدخوله . ولما دخلته رأيت الأنبياء صفوفاً صفوفاً ودونهم الملائكة ؛ ورأيت أقربهم إلى الحق أربعة أنبياء ؛ ورأيت أولياء أمة محمد أقرب الناس إلى محمد وهو أقرب الخلق إلى الله تعالى وأقرب إليه أربعة أولياء ، فعرفتُ منهم السيد محيى الدين عبد القادر ، وهو الذى تلقانى إلى باب الحجاب وأخذ بعَضُدِى حتى دنوت من سيدنا محمد صلى الله عليه وآله ، فناولنى يمينه فأخذته بكلتا يدىَّ[1] ، فلا زال < يجذبنى و >[2] يدنينى حتى ما بقى بينى وبين ربى أحد[3] ؛ فلما حققت النظر فى ربى رأيته على صورة النبى ، إلا أنه كالثلج[4] أشبه شىء أعرفه فى الوجود من غير رداء ولا ثياب . ولما وضعت شفتى[5] على محل منه لأقبله أحسست ببرد كالثلج سبحانه وتعالى فأردت أخِرُّ صعقاً ، فمسكنى سيدنا محمد صلى الله عليه وآله ، وأعادنى إلى ورائى ، فعدت معه ، فتلقانى ثانٍ ، فلا زلتُ القهقرىٰ وأنا شاخص إلى ما أراه ، فلم أشعر بنفسى إلا وأنا على الكرسى الأول وأنا ألْهَجُ بالصلاة والسلام على النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم[6] .

— ٦ —

[٢٢] < موقف مقام العلى >

أوقفنى الحق العلى الأعلى على بساط مقام العُلَىٰ ، وقال لى : افتح بصيرة نظرك فيما دونك من الملأ ، وليكن نظرك فيما يليك منه ؛ فرأيتنى واقفا على قدمى الأمر والنهى فى

---

(١) س : يداى .
(٢) هذه الزيادة قد تكون من الأصل أو من المعلق .
(٣) س : أحد .
(٤) يلوح أن المعلق حرف هنا فى بعض الحروف .
(٥) س : شفتاى .
(٦) من تعليق المعلق : « فى الحجر فى الحرم المكى . وكان هذا الموقف سنة ألف وواحد من هجرة النبى الطيب العرف » .
وهذا يدل على أن المؤلف كان بمكة فى ذلك التاريخ . ويرد فى الصفحة نفسها تعليقة أخرى فى الهامش يقول فيها : « وإذا أنا بالمسجد الحرام بمكة عند المقام جالس فى الحجر قريب الفجر ، فجددت الوضوء وحضرت الصلاة سنة الألف وكنت مجاوراً بمكة حينئذ فتمت الواقعة بعد الصبح » . وهذا يؤيد أيضاً ما قلناه .

صُفَّة(١) بين الخلق الجسمانى والروحانى ، و بين الحق .

ثم قال لى : انظر ما فوقك ! فرفعتُ نظرى حتى العماء ، فإذا عرش الهوية على الهواء ، وفيه ظلال حقائق الأسماء ، منطبعة فى ماهيــة مجهولة الرؤيا ، تشعّ بأنوار أمواج لا بكيفية النور والظلمة المدركة للحجا ، متصلة رقائقها ، فى كل صورة ومعنى ، فيما يلينى من الأشياء .

ثم نظرت فيما انجلى لى من ذلك البرزخ الأعلى ، فإذا أنهار سـبعة مُنْهَلَّة(١) تتخلل بدور عجيب الوضع ، ينتهى بعضها إلى بعض على غير حدّ فى الطول والعرض ، محيطة بما هنالك من سماء وأرض ، تخرج من بحرٍ واحد الأصل ، ليس لِلُجَّتِه ابتداء ، ولا لأمواجه انتهاء ، ولا لمخلوقاته عدد ولا منتهى ولا بَعْد(١) ولا قبل . فقلتُ : سبحانك لا علم لى بما بما رأيت ، ولا جهل بى فيما دريت ، ربَّ كل شىء ووارثه !

— ٧ —

< موقف مقام الولى >

أوقفَنِى الحق الولىّ على بساط مقام الولىّ ، وقال لى : حقِّقْ جهاتك ، وما ظهر من الملأ . فنظرتُ أمامى . فإذا بالسُّبُحَات(٢) الوجهية قد كُشِفت ، ولاح منها صُوَر المطالب الاقتضائية والعوالم الأبدية والأخروية ، ومنازل الطالبين منها ، وماهية استعدادهم الـكونى من نتائج حال الأمر والنهى .

ثم نوديتُ من ورائى ، فالتفتُ ؛ فإذا أهـل المطالبِ — فِرقًا — قابل كلٌّ منهم مطلوبه ، وهو فى قصد السلوك إليه بأنواع التقربات والتوجه والتحدق فيه مع الغيبة عن غيره سكرانَ(٣) بمحبتِهِ ، نشوان بهمّتِهِ ؛ مُجِدًّا على قدمى الخوف والرجاء لبغيته . ثم التفتُّ يميناً فإذا بمراتب النبوة [٢٣] والرسالةِ قد حازت السبق للأُمم على الصراط السوىّ الأَمَم ، وقد هيئت لـكل داء دواء ، ولـكل طائفة لواء . وهم ينادون : الرحيل ! الرحيل ! للمنزل الأَجْلىٰ والرفيق الأعلىٰ . وعن أيمانهم بحار الأهوية تتلاطم بالأمواج [الأمانى](٤) ؛ وعن

(١) مشكولة فى الأ ل .

(٢) سبحات وجه الله : أنواره .

(٣) ص : سكراناً ... نشواناً .

(٤) رسمها ثم كتبها فى الهامش .

شمائلهم جبال نيران الظلال شامخات الفجاج ؛ ومن ورائهم الأمم محرضون على متابعة القدم ، إن نظروا يميناً خافوا الغرق ، وإن نظروا شمالا خافوا الحرق ، وهم مُجِدُّون(١) فى الاتباع ، ناظرون لما تراءى(٢) لهم من الانتفاع ، راجين الوصول إلى المأمول .

ثم التفتُّ شمالى ، وإذا بشجرة عظيمة المقدار ، مشعَّبة الأغصان ، مغدقة الأثمار ، قام أصلها فى عين ماء منهمر ، له دوىٌّ كالرعد القاصف ، وقد اشتد بحركة أغصانها الريحُ العاصف ، وهى تنثر(٣) الأثمار فى جو(٤) عميق القرار لا تدركه الأبصار . وقد وكل الرب — جل وعلا — فيما سقط من ذلك الحَبِّ ، روحانيين(٥) . فكلما سقط واحدة منها تناولها وغاب عنها حيث أراد الله أن يغيب .

ثم نوديتُ من فوق ، فرفعتُ رأسى ، فإذا أنا بعرش ربى بارزاً ، وعن يمينه دار الجمال ، وعن شماله دار الجلال ، والعرش ينادى بأفصح لسان : سبحان من هو كلَّ يوم فى شأن!

— ٨ —

< موقف مقام الخلافة >

أوقفنى الحق على مقام الخلافة العظمى ، وقال لى : أنت نُكْتة الكون وحقيقة الوجود وبرزخ الغيب والشهادة ، وروح لامَىْ الملك والملكوت وألِفَ الجبروت ، وهاء اللاهوت ؛ وأنت سرُّ نقطة قِبلة الجهات الغيبية [٢٤] والعينية .

ثم قال لى : انظر عالم الاختراع ! — فرأيت كيفية الأين ، وإنشاء الدوائر الأفلاكية ، وسريان حركاتها فى الأكوان المعنوية والحسية ، وكيفية ظهور الأثر بها فى الأرواح الأخلاطية من أسرار المولَّدات وحركات(٦) الثقلين .

ثم قال لى : انظر على ماذا أنت ! فرأيتُ العرش المجيد ، فكشف لى عن حقيقته ، لأتحقق بحالتى الاستواء والاحتواء . ثم كشف لى عن حقائق أسماء الأفعال ، فرأيتها تجول

---

(١) س : مجدين ... ناظرين .

(٢) س : تناثر .

(٣) كانت : تباين ، وفوقها ما أثبتناه .

(٤) جوف ؟

(٥) س : روحانيون .

(٦) فوقها : « أشباح (الثقلين) » .

فى مفعولاتها ، ورأيت براهينها والدلالات الشاخصة فى معانى معلوماتها ، ورأيت شجرة الأمر نابتة من تحت كرسىّ عرش الألوهية .

ثم أتى لى بشىء ، وقيل لى : هذه الأمانةُ . ثم رأيت عليها صورة الإيمان ، وهو على صورة الإنسان ، صامت خاشع عليه أثر الحياء . وقال لى : هوأول لباس أُلبِسَه آدم فى جنة المشاهدة الذاتية .

ثم نظرتُ إلى جوهرةٍ تُجَاه وجهى تشعُ عنها أنوار أربع تنتهى إلى شكل يتركب من لهيب تلك الأنوار ، ثم يتحلل بعد حين من الدهر ، ثم يتركب ثم يتحلل ثم يتركب ؛ ولا يزال على هذه الحالة ، وكلما تحلل عاد وتركب < وظهر >(١) على صورة آخر غير الأول .

ثم نُصِب لى كرسى ؛ وقيل لى : اصعد إليه . فإذا هو بثمان مراق رقيتها ، ثم انثنيتُ وجلستُ ، فتحمدتُ الله تعالى عليه بمحامد ألهمنيها ، ورأيت شخوصاً وأشكالا(٢) على صور شتى حافة بى .

ثم نزلت لمحرابٍ قائم عن يمينى ، فانتصبتُ وصلَّيت صلاة تامة الركوع والسجود والسلام .

ثم توجهتُ وقد قال لى : ها قد جعلتُ لك سلطانا مبينا ، ووزيرين(٣) معك فى المدينة : العقل ، وهو أزلىٌّ ملكوتى ؛ والنفس ، وهى أبدية فلكية ناسوتية . اذهَبْ [٢٥] بطومار كلامى وعَلَم(٤) معرفتى وجند محبتى وخِلَع دلالتى وفرس عزمى وراية طاعتى . وتوجَّهْ فى مملكتى ؛ من رآك رآنى ؛ والذى تريده إرادتى ، وأنا معك حيث كنت فى وجودى . فقلتُ : سبحانك ! لا أحصى ثناء عليك ، أنت كما أثنيت على نفسك .

---

(١) يظهر أن الزيادة من المعلق .

(٢) من زيادة المعلق : « ورأيت < صفوفاً من أشخاص > وأشكال ... » .

(٣) س : ووزيران — ويصح هذا أيضاً .

(٤) مشكولة فى الأصل .

— ٩ —

< موقف مقام المحبة >

أوقفنى الحق على مقام المحبة ، وقال لى : هى رقائق أنوار قلوب العارفين بالله . ثم نظرتُ إلى ذروة عرشها ، فإذا هو قد أحاط بكل مخلوق ، وسَناه فى كل مخلوق[(١)] شعاعُه . ثم قال لى: انظر إلى العشق الإنسانى ! فرأيتُ إلى سرٍّ قد تشغّفت به الأشياء ، وقد انتهى إلى ذات لا تدرك كيفية سريانه بها ، وهى تتلون بحسب تلوينه فيها ، وهو كلَّ آنٍ فى شأنٍ معها . ثم قال لى : انظر إلى قيام تلك القلوب وقوالبها ! فإذا القوالب منجذبة لما تهواه القلوب ، متلونةٌ بتلوين كل محبوب . ثم قال لى : انظر كيف جعلتُها الزمام ، أقود بها كثائف الأشباح والأجسام ، وبها أُألف بين الأجناس النوعية إلى غاياتها . ثم رأيت كيفية سر المكر الإلهى فى صورة المحبة وكيفية استدراجه القلوب الغافلة عنه إلى المعرفة به ، وكيفية استخلاص النفس من إرادتها إلى المَحْق فى إرادته . ثم قال لى : ولا كل قلب يدرك ذلك إلا من قيل له : « واصطنعتك لنفسى » . وقال لى : انظر إلى العلل الوجودية وأدويتها وانظر للحكم الإلٰهية فى تناسبها ، وانظر لحكمة الوهم المصوّر لتلك الحقائق الفعالة عند قوله تعالى للشىء : كُنْ ، فيكون .

ثم قال لى : خلقتُ كل شىء بتوجه : « كُنْ » ، إلا الإنسان ، فإنى خلقته بيدى[(٢)] ، وبه تم الخلق والأمر ، وجعلت قلبه فلك المحبة الذاتية ، وآليتُ أن يكون عمار الدنيا والآخرة والجنة والنار وبأنفاسه تقوم السموات والأرض . فقلت : سبحانك تباركت !

— ١٠ —

< موقف هوية الهواء >

أوقفنى الحق على عرشه الأدنى فوق هوية الهواء ، ثم قال لى : انظر إلى كرة الأرض ! فرأيت نفسى على كرسى بين الأرض والسماء على أربعين ميلا فوق صخرة بيت المقدس .

(١) رجحها المعلق ، وكتب بدلا منها : ذى روح .

(٢) فوقها : « ونفخت فيه من روحى » .

ثم قال لى : هذه حظيرة القدس ، هذا سطح المسجد الأقصى . ثم نظرت يميناً وشمالا فإذا الأقطار والبرارى والبحار ، وما ثمَّ هناك من جبال وسهل وأنهار ، وجزر وأبيار ، ومعمور ودُثَّار . ثم كشف لى عن أسرار الأقطار ، فإذا كل قطر به عمود من نور متصل شعاعه إلى السموات وبه صور أشخاص صاعدة هابطة لا تعد ولا تحصى ، ولها ألوان يدركها الرائى وأشكال مختلفة .

ثم كُشِفَ لى عن أسرار التكوين الوجودى الناشئ عن ذلك النور القائم بتلك الصور البارز للأعمال فى أهل الحسّ . ثم أشهدنى سر التبديل والتغيير والمحق والإثبات والجمع والتفرقة ، وسر التحليل والتركيب ، وسر النفخ فى الصور . وكشف لى عن أسرار عالم الخيال والمثال ، وتكوير الليل على النهار وتكوير النهار على الليل ، وسر إخراج الحى من الميت وإخراج الميت من الحى ، وأسرار الاتصال والانفصال فى الجواهر والأعراض . ثم قال لى : هى < انتقالات >(١) أرواح الأقطاب فى الأقطار . ثم قال لى : انظر إلى قطب الأقطاب ! فنظرت أمامى ، فإذا الكعبة والحرم . فقال لى : هى حمى قطب الغوث . ثم كشف لى عن أسرارهم فى العالم الروحانى ، فإذا هى تتجلّى بفيض أنوار وأسرار وأشباح ، وقد أحاط بها أهل الحس ، وأهل المعنى يطوف فى أعلى معناها . ثم كشف لى عن مركز نقطة الفيض لمدد الحافين ، فرأيت ينبوعاً فياض النور ظاهرا(٢) من عين القطب الغوث . ثم قال لى : هذا أصل الأصول ، وغاية كل مأمول فى الحس . هذا سر تجلى الاسم الظاهر الباطن ، الأول الآخر ؛ هذا أبو الآباء العلوية والأمهات السفلية ؛ هذا السراج المنير على كل كوكب [٢٧] بشعاعه الذاتى فى كل كون ؛ هذا الباب لسرود كل موجود ولدخول كل مفقود ؛ هذا العين الباصرة منه فى الأشياء ، الداعى كل شىء بعوده لأصله .

ثم حققت النظر فى ذلك النور ؛ فإذا هو شمس لا يمكن تمعين النظر إليه ، ولا يحقق البصر لذاته ، يَخْطَفُ الأبصارَ شعاعُه . فلا زلتُ أندفع أليه وأدنو منه حتى قربته . وأردتُ الوقوع عليه من قوة ما اختطفتُ منه بالجذب إليه . فمسكنى ماسِكٌ بيده ، وثبتنى . ثم سمعتُ النداء من العلا : أكرِمْه أيها الإنسان الكريم بِخِلَعِ الكشف والتكريم ! وإذا بخلعة نزلت من العلا ، مكتوب على صدرها : هذه خِلعة الولاء على أسرار الملاء ، ومكتوب

---

(١) يمكن أن تكون الزيادة من الأصل ، لا من المعلق . (٢) ص : ينبوع ... ظاهر .

عليها آيات الحرس . فألبستها وأُمرتُ بالقيام للصلاة ؛ ثم أونست بمخاطبات ومناجيات[١] . ثم أُمِر لى بقلم العلم ودواة الهداية ، وقال لى : قد وهبت من تمكين الدعوة لتقابل حقائق العقول فى مقام الإحسان بواردات آيات الدليل والبرهان . فحمدت الله تعالى وأثنيت عليه ، ونظرت إلى وجهه الكريم ؛ فإذا هو مبتسم عليه أفضل الصلاة والتسليم ، يقول : قُل : لا إله إلا الله ، محمد رسول الله — فهى وسيلة الوصول . فقلتها بأعلى صوت ، وعلمت أنها سر القوت .

— ١٠ —

< موقف كلمة تسوية مدينة الإنسان >

أوقفنى الرحمن على حكمة تسوية مدينة الإنسان ، وقال لى : مَثَلُ بِنْيةِ جسد ابن[٢] آدم وتركيبه من أجزاء العالم كمثل مدينة أُسِّسَتْ وأتقنت من أشياء مختلفة ثم أحكمت بجمعها المؤلفة ، فشيدت عمارتها ، وحصِّن سورها[٣] ، وخُطّت شوارعها ، وقسمت محالها ، ورتبت منازلها ، وملئت خزائنها ، وسكنت دورها ، وسلكت طرقها ، وأجريت أنهارها ، وفتحت أسواقها ، واشتغلت صناعها ، وقعدت تجارها ، ودبرها مَلِكُها [٢٨] وخَدَمَهُ أهلها ، وأطاعها جندها . ثم قال لى : انظر حكمة ذلك وأسرار البدء فيه ! — فرأيت اختراع الطبائع أولا ، وقال لى : هى مفردات متغايرات متعاديات ، ألفوا بسلطانها ، وهى أساس هذه المدينة[٤] وأجزاء أركانها . ثم كشف لى عن حكمة أخلاطها وتعادى طباعها ومناسبات قواها التى جمعت من أركانها . ثم رأيتُ حصول تسعة جواهر منها ، مختلفة أشكالها ، قد جعلها مِلاكَ نباتها . ورأيت حكمة التأليف لها ، وتركيب بعضها فوق بعض ، وقد جُعلت متصلا ، أقامها خدامها بمائتى وثمانية وأربعين عموداً مستويات القد ، وسمّرها ومد حبالها وشد أوصالها بسبعمائة وعشرين رباطاً ممدودات ملتفات عليها . ثم كشف لى عن تقسيم بيوتها وخزائنها ، فرأيتُ بها إحدى عشر < ة > خزانة علوية من جواهر مختلفة ألوانها ، قد فتحت أبوابها وأنفذ

---

(١) ص : مناجات .

(٢) ص : بن .

(٣) ص : صورها .

(٤) رجعها المعلق (فيما يظهر) وكتب : البنية .

طرقاتها وخط شوارعها ، وجعل لها ثلثمائة وستين مسلكا لسكانها ، وكشفت لى عن عين ماء فيها قد شق أنهارها بثلثمائة وستين جدولا مختلفات الجهات فى جريانها ، ورأيت اثنى عشر باباً مزدوجة قد فتحت فى سورها(١) . ثم رأيت ثمانية صناعٍ متعاونين على إحكام بنائها قد أحكمت بناء هذه المدينة على أيديهم ، هم خدامها ؛ ورأيت قد وكل لحفظها خمسة حراس حرصاً على حفظ أركانها . ثم رأيت قد ارتفعت هذه البنية فى الهواء على رأس عمودين ، ورأيت لها جناحين لحركتها إلى الجهات الست .

ثم كشف لى الحق تعالى عن سكنة هذه المدينة ، فإذا هى قبائل من الجن والملائكة وقد رأس عليهم ملكاً واحداً علمه أسماء من فيها كلهم وأمَرَه بحفظها وأوصاه بحسن سياستها ، وقال له : أنبئهم بأسمائهم ، ثم أمرهم بطاعته ، فقال : اسجدوا لآدم . ثم رأيت حكمه ، فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس . ثم قال لى : [٣٩] أما الأركان التى أسست بها هذه المدينة وشيدها هذا البناء < ف > هى العناصر ، وهى أمهات العالم الحسىّ . وكشف لى عنها ، فإذا هى النار والهواء والماء والأرض . ثم كشف لى عن أرواحها ، فإذا هى الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة . ثم أرانى أخلاطتها من المدينة الإنسانية ، فإذا هى : الصفراء والسوداء والدم والبلغم . ثم كشف لى عن التسعة الجواهر ، فإذا هى : العظام والمخ والعصب والعروق والدم واللحم والجلد والعضل والشَّعْر . وقال لى : بها قيام المدينة وعمارها ؛ فإذا فسد الأخلاط وروح الفيض انهدمت .

ثم كشف لى عن طبقاتها العشرة : فإذا الأول الرأس ، وهو محل المعانى الحكمية(٢) والقوى الذاتية ؛ والثانية : الرقبة ، وهى الباب لدخول الأسرار والأنوار ، ولخروج العلوم الغيبية ، والثالثة : الصدر ، والرابعة : البطن ، والخامسة : الجوف ، والسادسة : الحِقْوان ، والسابعة : الوركان ، والثامنة : الفخذان ، والتاسعة : الساقان ، والعاشرة : القدمان . وقال لى : اعمل بناء هذه المدينة حِسًّا عظامها ، ور باطاتها الأعصاب . ثم كشف لى عن الإحدى عشر< ة > خزانة ، فإذا هى : الدماغ والنخاع والرئة والقلب والكبد والطحال والمرارة والمعدة والأمعاء والكُلْيَتان والأنثيان(٣) . ثم كشف لى عن الشوارع والطرقات ، فإذا

(١) س : صورها . (٢) س : الحكمة . (٣) س : الكليتين والانثين .

هى العروق الضوارب ، والأنهار هى الأوردة ، والأبواب الاثنا عشر[١] هى العينان والأذنان والمنخران والفم والسرة والثديان والفرجان . ثم أرانى الصناع الثمانية فى البنية ، وقال لى : هى القوى المعنوية فى الروحانية ، أولها اسمه الجاذبة ، ثم الماسكة ، ثم الهاضمة ، ثم الدافعة ، ثم النامية ، ثم المولّدة ، ثم الغاذية ، ثم المصوِّرة .

ثم رأيت الحرّاس [٣٠] الخَمْسَ وقال لى : هى أمراء المدينة وقوادها ظاهراً . وسمّى لى : الأول السمع ، ثم البصر ، ثم الشم ، ثم الذوق ، ثم اللمس .

ثم كشف لى عن العمودين اللذين قامت عليهما المدينة ، وسمّاهما لى : الرجلان . وقال لى : انظر إلى الجناحين[٢] ؛ فرأيتهما صورة الجلالة عند انفتاحهما . وقال لى : هما اليدان ، بهما يتناول سكان المدينة من الجهات . ثم قال لى : الجهات الست هما : الفوق والتحت ، والقُدّام والخلف[٣] ، واليمين والشمال .

ثم كشف لى عن حقيقة القبائل الساكنة للمدينة الإنسانية ، فإذا هما النفوس الثلاث ، وأرانى قُوَاهُنَّ وأخلاقهن وأفعالهن . ثم قال لى : النفس الأولى هى النباتية ، واسمها الشهوانية ، وعنها منشأ عالم الجن ؛ ثم الحيوانية ، واسمها الغضبية ، وعنها تنشأ الوحوش ؛ ثمّ الناطقة ، واسمها الإنسانية والملَكية ، وعنها تنشأ المعارف الإلٰهية .

ثم كشف لى عن الرئيس ، فإذا هو صورة نورانية أقدم صورة فى المدينة ، ثم قال لى : هو العقل ، ومقامه فيها كآدم فى الدنيا من عالم الكون ، وكشف لى عن كرامته فى برِّ الوجود ، وبحر الشهود ، وأرانى رزقه من الطيّبات من الموارد الإلٰهية .

وكشف لى الحق عن استفاضة من النور الأول وفيضه على أهل المدينة ، وإعطاء كل ذى حقّ حقّه ، ورأيت له وزيرين[٤] فيها : الفهم والنطق . وقال لى : هما اليتيمان فى المدينة ؛ وأرانى كنزهما ؛ وبابه المعرفة .

---

(١) س : الاثنى عشر .
(٢) س : الجناحان .
(٣) فوقها : الوراء .
(٤) فوقها : الطاعة (والمعارف ...) .

— ١١ —

< موقف العلم >

أوقفني الحق على بساط العلم ، وقال : طلب العلماء الأبرار الكلمات الأسمائية ، ومعرفة الحقائق الكونية . ثم كشف لى عن مادتها ، فإذا هى مِنْ نَفَس الرحمن . ورأيت أم الكتاب ؛ وقال لى : هى الخزانة الجامعة لذلك . ثم رأيتُ من مقتضى هذا العلم معرفة مراتب العالم الكبير . ثم كشفَ لى عن مخارج صور الحروف الغيبية العالية ، وتجليات الحضرة الجامعة ؛ وقال لى : لا تتناهى كلماتها ، ولا منتهى لمعلوماتها . ثم قال لى : فى كل نفس للتجليات إمداداتٌ ، وللإمدادات تجليات من العالم الغيبى والعينى [٣١] حسب القوابل لها ، مع وحدة التجلى . ثم قال لى : العارف هو الذى رأى حقيقته معلوم الأشياء ، والعالم هو الذى يسمع للحق . ثم قال لى : العلم الإلهى حقيقة واحدة مجردة من الغيب والشهادة والقيد والإطلاق والحرف والصوت والصورة ، وهى مرتبة : لا نعت ولا رسم إلا عند الظهور .

ثم أطلعنى على الفناء المطلق والتصريف بالعلم والعمل به ، وأرانى مرتبة الفقر المطلق والتعريف به بغير علم وعمل ، وقال لى : وبه كمال نفوس العارفين بالله .

ثم أرانى مرتبة الجمع لهما ، فإذا المبانى الرسمية والمعانى الوهمية قد رُفِعَتْ عن الوجه وسقطت الإضافات ، وبرز الشهود الغيبى ، وأسفر صباحُ الحق ، وطلعت شموسُ الحقائق الوجودية ، وكشفت غيوم أطوار الكثرة الكونية ، ومُحِيت المظاهر من صور العالم ونادى لسان القِدَم : « لِمَنِ المُلْكُ اليومَ »(١) .

ثم قال لى : ادخل دار الفردانية من الصفات . وكشف لى عن معانى أوصاف الكمال ، وقال لى : معنى الكلام عبارة عن تجليات مظاهر القدرة والإرادة بشؤون المعارف الإلٰهية فى دائرة الأسماء . ثم كشف لى عن معانى السمع ، فرأيته عبارة عن تجلى حقيقة الكلام ، بصُوَر مظاهر الغيب . ثم كشف لى عن معنى البصر ، فرأيتـه عبارة عن تعلق العلم بالعين فى حالة الشهود المعقول . ثم تجلت حقيقتهم الجامعة ، فإذا هى ذاتٌ لا تُدرك بصورتها كرؤية الشمس فى صفائها . ثم قال لى : هذا مقام جَمْع الجمع فى عين التفصيل . ثم قال لى :

---

(١) سورة المؤمن : ١٦ .

والعالم كله قام من هذه الحضرة ، وصيغته من مظاهر كلمات حروفها المنقوشة فى لوح الوجود الكونى ، المرقومة بقلم الاسم الظاهر .

ثم كشف لى عن تنزلات أنوار القرآن من العرش المجيد إلى بيت العزة إلى قلوب التالين ، تنزيلا على ممر الأنفاس متحد النزول حال التلاوة على مستوى القلب للقارئ ، [٣٢] ثم قال لى : هذا غيث الأزل ، هذا مطر الرحمة ، هذا الماء الذى فيه حياة القلوب . ثم قال لى : الماء على لون إنائه ؛ والقلوب أوانى تلك القطرات الفرقانية المتصلة بالنظرات الإلٰهية عند النزول .

ثم كشف لى عن مراتب أولياء العلم الإلٰهى والكلام المخصوص بهم ، فإذا هم درجات عنده . ورأيت درجة المتقين ، فقال لى : هؤلاء باطن الحق ، وهو صفاتهم الظاهرة ، وهم باقون (١) باطناً ، فهو سمعهم و بصرهم و يداهم (٢) ورجلهم . وفى هذه المنزلة قال لحبيبه المصطفى : « أَبْصِرْ به وأَسْمِع ، ما لهم من دونه من ولىّ » .

ثم كشف لى عن مقام المؤمنين ، فرأيتهم ظاهر الحق ، وهو باطنهم . وقال لى : هم أولو الألباب .

ثم كشف لى عن المحبة ، فرأيت المحبوب روحه ، و إليه رواحه . ثم قال لى : هؤلاء على هُدًى (٣) من ربهم وهم المفلحون .

ثم كشف لى عن الصديق فرأيته هو الذى شهد حقَّه على كل شىء شهيد .

ثم كشف لى عن العالم ، فرأيته الذى هو فى مَعْرِض العَرضيات والجواهر ، يلتمس من الدليل والبرهان قالة بالنظر العقلى .

ثم كشف لى عن العارف ، فرأيته واقفاً على معرفة الذاتيات ، مُقْتَبِسَ الكشف السليم الروحى والإيهام الصريح القلبى .

ثم كشف لى عن مقام الروح المجرد وتعلقه فى الأبدان ، وكيفية سريانه فى عالم الشهادة بأطواره .

ثم كشف لى عن العوالم الوجودية فى أكوانها ، فرأيتها لا تتحرك إلا بتحريك

---

(١) س : باقين . (٢) س : يديهم .

(٣) س : هذا . وراجع سورة « البقرة » : ٤ .

الأعيان العلمية ، ورأيت حركة الأعيان بحركة الأسماء الإلٰهية .

ثم كشف لى عن حقائق الأسماء الإلٰهية ، فإذا هو صراط مستقيم نُصِب لهداية الحكيم بين عالم الحدوث والقِدَم . وإذا مكتوبٌ على باب ذلك الصراط : « مامن دابة إلا هو آخِذٌ بناصيتها ، إن ربّى على صراط مستقيم »[١] .

— ١٢ —

< موقف السُّكْر >

أوقفنى الحق على بساط السُّكْر فى حَانِ الأُنْس بين إخوان الصفا ، على دَكَّة[٢] الوفا . ثم قال لى : هاكَ كأسَ الصَّحْوَ عِنْدى[٣] ! فتناولت بيدى شيئاً[٤] ، فقال لى : هذا هو الوجود كله ؛ انظُر إليه فى صورة كأس مُلِئَ فيه ذوقُ كل شراب . ثم رأيت فيه شرابا[٥] فحققته ، فإذا هو مَحْضُ [٣٣] تجلى الأخلاق والصفات القديمة فى الصورة الوجودية من الجسد الكلى . ثم قال لى : انظر إلى دوران هذا الكأس ! فرأيته دائراً[٦] على مَرائى الذات الإنسانية . ثم نظرتُ يَنبوع تلك الخمرة فيه ، فإذا هو سُكِبَ من عين جارية ، لا أين لها ولا كون ، عاصِرُها يد الأفعال فى دِنَانٍ تَسَوّتْ من حكمة الحكيم الخبير . ثم تناولتُ تلك الكؤوس من تلك الدنان واحداً بعد واحد ، فرأيتُ لكل كأسٍ ذوقاً فى صورة نشأة معنوية غير الأول عند المنازلة يصحو شارِبُها تارةً ويغيب أخرى . فإذا صحا رأى الكأس وصورته عينَ كونه ونشأتِه الجسدية . وإذا غاب توحّد فى معنى غربته . ثم رأيتُ بين السكر والصحو صفةَ التساوى والاعتدال . ثم قال لى : انظر إلى حقيقة شرابى عند اقترابى . أيها المنتسب ! « اسجُد واقترب » . إن الذى أوجدَ الحَبَّ وفلقه ، « هو الذى أحسن كل شيء خلقه » . ثم قال لى : انظر إلى نشأتك ، حين خلقك «فسوّاكَ فعدَلَكَ ، فى أى صورة ما شاء ركبك»[٧] . ثم ناولنى كأساً[٨] آخر ، وقال لى : هذا كأس المعادلة

---

(١) سورة « هود » : ٥٩ .

(٢) الدكة = بناء يسطح أعلاه للمقعد (القاموس المحيط) .

(٣) نصف بيت شعر .

(٤) ص : شيء .

(٥) ص : شراب .

(٦) ص : دائر .

(٧) ص : كأس .

(٨) سورة « الانفطار » : ٧ — ٨ .

والسَّواء . فصيَّرَني في نشأة أخرى حالًا(١) ، في سواء صورة مركبة ، مستويًا(٢) في أعلى الاستواء ، محتويًا(٣) بلا احتواء أحوى .

— ١٣ —

< موقف سر قيام الحياة بالذات الوجودية >

أوقفني الحق على سر قيام الحياة بالذات الوجودية ، فنظرتُ إلى سريان وحدة الوجود ، والتئام شمْل كل موجود . ثم حققتُ بعين الاعتبار ، فإذا أنا بمراتب الوصال ، ومنبع إنشاء الأرزاق للأعيان . ثم قال لي : انظر دوائر الآلاء والآثار وحقيقة أحمالها . فتبصرتُ ، فإذا هي قائمة في المرتبة الإنسانية ، سائدة على كل ذات وجودية . ثم قال لي : انظر إلى دوائر الفضل الإلهي ، كيف أحاطت بقلب الإنسان الكامل . ثم لمحتُ إحاطة القلب بالعروش الأسمائية ، وأراني ما فيه من [٣٤] القوائم المعنوية الأربع ، فرأيت : العلم والحياة والحكم والشهود ؛ ورأيتُ دون كرسي العزة من العرش المجيد . ثم شهدتُ عَمَد السموات والأرض في ذلك القلب ، وحكمة منشأ التدبير والتدبير بعقله ونفسه . ثم أطلعني على أسرار البدء والعَوْد لدوائر الآثار وتنافر الأسماء . ثم كشف لي عن دائرة الكون السفلي ، وأراني صورة للعجز منه ، وأشهدني في قيام الاسم الصوريةَ ، وحالة الابتلاء والاختبار ، وأشهدني منه القوة الإرادية وسريان اللطف الخفي والنَّفَس الرحماني من الغيب المكنون والأفق المبين .

ثم أوقفني هناك على سر السؤال والإجابة ، وأراني حالة الفقر والفناء في تلك المنزلة .

ثم كشف لي عن سر التنزيل والإرسال ، وحكمة الوعد والوعيد ، وحالة الاجتباء والاصطفاء ومقام الاختبار . ثم أشهدني العمدة في ذلك بعد كشف السُّبُحات . فرأيت هناك صورة شاب ، وجْهه الشمس نوراً ، وحوله صُوَر كالبدور والنجوم حسناً ، وأشعةُ أنوارهم جاذبة لكل موجود ، وبين أيديهم موائد وأوانٍ بفواكه مملوءة ، وأثمار معددة ، وأشخاصٌ يأخذون من ذلك الفضل ، ويفعلون ما يؤمرون . وقد أشغلني نظري إليه ، وأدهشني حضوري لديه . فنظر إليَّ نظرَ داعٍ وشفيقٍ راعٍ . فسمعت صوتاً يقول :

---

(١) س : حال . (٢) س : مستو . (٣) س : محتو .

أرسل له الأمانة — بعد ما هممت بالإقبال عليه ، وكان بيني و بينه نحو عشرة صفوف . وإذا بشيء حمله ومَدَّ به يده إلىَّ ، فتناولته بكلتا يدىّ ، وهى آنية مملوءة من كل شىء ، فابتلعتها لوقتى ، وتيقظت لحِسّى . فإذا أنا بالبيت الحرام طائفٌ ، وقد حييتُ بحق المقام ،وفى يدى كأس من زمزم ، ما رشفته < منه > متمَّم ، وحمدت الله على ما شهدته من الخير المقدَّم .

— ١٤ —

< موقف الأنانية > (١)

أوقفنى الحق على بساط الأنانيـة ، ثم كشف لى عن سرّ قيام النفس الرحمانى والسرّ الباعث لروح الـكشف والانتباه فى القلب الإنسانى . ثم قال (٢) [٣٥] لى : انظر تخلُّق اسم أنا فى مرتبة « إنّى » بنور البرهان العلمى والبيان النظرى . فنظرت لنفس واحدة متبطِّنة لسائر الأنفس . ثم كشف لى عن حكمة انقسام الرحمة وسر معيتها وسَعَة إحاطتها لـكل شىء . ثم رأيت حكمة التراحم والتعاطف . ثم قال لى : هى جنة الذات . ثم كشف لى عن سر الإدراك لسعة تلك الرحمة وسر قبول القلوب لها . وهناك أرانى سرّ الحقائق ، فى السّعة والمضايق ، ورأيتُ المهداة ، وكيفية قيامها فى الرقائق .

ثم كشف لى عن أسرار المؤالفة والمتابعة وحال المبايعة ، وأسرار الأديان المختلفة بالألقاب . ثم كشف لى عن بيت العزة ، وأرانى كيفية تنزل الصحف والـكتب المسطرة ، وكشف لى عن أمم الحروف العاليـة ، وتنزلها فى قوالب الـكلم المرقومة . فرأيتُ لـكل حرفٍ سبعة أبطُنٍ ، ظهر بها فى أشعة أنوار القلب (٣) على اللسان ، وقال لى : هى صور سبعة : الأولى الفهم ، ثم القبول ، ثم العلم ، ثم التجلى والنزول ، — ثم النطق آخر الصور . ثم كشف لى عن مراتب طبقاتها ، وعرفها لى ، فقال لى : الأولى هى الحال ، ثم التحقيق ، ثم الحـكم ، ثم البيان ، ثم الإخبار ، ثم السماع ، ثم الإيقان . ثم كشف لى عن مراكز تنزُّلاتها فى الثَّقَلين ، فرأيتها فى السـبعة أقطاب . وانفردتْ فى القطب الغوث بالسبع المثانى ، ورأيت دورانها فى أفلاك التسعة وتسعين اسماً . وكشف لى عن قطب كل

(١) فى هامش كتبه واضع التعليقات . (٢) قال : مكررة .

(٣) فوقها : « روح (القلب) » .

اسمٍ ، وكيفية تهيمنه فى ذلك الاسم ، وأرانى أسرار أنوارها ، وشممت سريان طيب نسيم هبيبها(١) من النفس الرحمانى لقيام الوجود . ثم رأيت حكمة الانتقال والاتصال واحتكام أمر الختم [٣٦] ، وكشف لى عن حكمة سعة الساعات من علم الكتاب ، وكشف لى عن إبطان المعية الذاتية وسريانها فى سبق السوابق ، ولحق اللواحق .

وكشف لى عن قيام أسرار حروف الألف ، فرأيت قيام(٢) امتداد « الهمزة » بكل حقيقة خفيَّة ، و«اللام» بكل عالمٍ كونى جلىّ ، و «الفاء» بمعرفة كل معروف عند تعريفه . وقال لى : هذا السرّ لا يظهر إلا عند أفول قمر البشرية ، وتجلى شمس الروحانية . ثم قال لى : وفى ظهورها قوة « شين » المشيئة ، و « ميم » الكلام ، و « سين » السلطان فى حجب السُّبْحَانية ، وهى ظُلَلُ الغمام التى بها انجلى لأهل القيامة ، وبالنور قيام « نون » النبوة و « واو » الولاية ، و « راء » أحكام الربوبية فى البشر لمظاهر مراتب الألوهة .

ثم كشف لى عن تجلى الوجه المحيط ، وعرّفنى منشأ أجنحة جبريل عند الوحى ، وحققنى فى « قاف » قوته عند ذى العرش ؛ وأرانى موقفه من إسرافيل عند تلقيه القول من اللوح .

ثم كشف لى عن معنى الذَّرة المذابة وسريانها فى كل ذرّة . ثم كشف لى عن العلم المنزل فى الروح المرسل ، وأرانى عيوناً ناظرة إلى ربها ، وحقق لى سر الازدواج والإيلاج ، وهباء الأمشاج . وأشهدنى تطرقه من بطن الغيوب إلى أظْهرُ الشهادة . ثم قال لى : انظر إلى ينبوع ذلك . فرأيت نوراً ؛ فقال : هو « نون » أنانيتى . وهناك شهدت أسرارَ الحل والعقد . وكشف لى عن سر «ياء» الأنانية ، فإذا بنقطتيها قيام القوة والقدرة ، ومنهما سيلان البرين والبحرين . ثم كشف لى عن غوصان الولاية هناك ، واستخراج جوهر المعرفة منهما . وكشف لى عن مرآة بين البحرين ، فرأيت فيها وجه الروح المروّح للأرواح [٣٧] المنوِّر للأبصار ، وأدركت انتشار فوحان الجلال والجمال المعطّر لكل كون بشرى . وقال لى : وبه تكون القوى المنفوخة ، فى اليافوخ . وقال لى : جعلت لصاحب هذه المرتبة جبريل الإلهام ، وإسرافيل الوحى ، وميكائيل الفهم ، وعزائيل الكشف ، حافّين بعرش

(١) هبيب = هبوب . (٢) س : قام .

قلبه النورى لقمع عزازيل الوهم بأبابيل العلم اللَّدُنِّى . ثم كشف لى عن سر قوله : « لِمَنِ المُلْكُ اليومَ ؟ » ، وقوله : « لله الواحد القهار »(١) .

— ١٥ —

< موقف القطبية(٢) >

أوقفنى الحق على بساط القطبية ، وقال لى : الإنسان الكامل قطب الشأن الإلهى ؛ وغوث الآن الزمانى . أول ما أُسْلِم له : التصريف فى قطر نفسه حتى يبلغ الأشُد ؛ ثم أُسْلِم له ما وافقه من أقطار الأقاليم . ثم أسلم له الأرض ، ثم يسلم له الملك ، ثم يجمع له الملْكَ والملكوت . وهذا هو النائب الرحمانى . وقال لى : القطب يعرفه كل شىء حتى أهل الغيب وعالم المحال وأهل الأرض البيضاء ، و يعرض عليه أحوال العوالم ، وصور أولى(٣) العلم حتى يَسِمها بطابع الرحمة و يرَوْه بالبصر . وقال لى : القطب قلبه فى كِنّ عالم الأزل ، ومخدع الألوهة . وشخصه قبل كل وارد على الله فى مركز الوقت على صفةٍ بين كل عالم فى برزخ بين القبضتين والدارين ، و بصره فى أسرار الوجود ووجوه القلوب ، وهو نكتة إنسان العين فى الأبد والأزل ، وهو المرآة لرؤية وجه الحق ، وعنده مقرّ قاب قوسين ، وقيام لواء الحمل .

وقال لى : القطب فاروق الوقت ، وقاسم الفيض ، و إليه مُفوَّض أَزِمَّة الأمور . وقال لى : قلب القطب خزانة أرواح الأنبياء ، وله بكل وجه وجه . وقال لى : أرواح الأنبياء خزائن أسرار الحق . وقال لى : الكون كله صورة القطب . وأنا ذاته ، و بأنفاسه ظهور ألوان الشئون الذاتية ؛ وهو الباب الذى لا دخول ولا خروج إلا منه . وقال لى : فؤاد القطب شمعة نُصِبَتْ لفَراش أرواح العالم ؛ وسِرُّه نهر بستان زهر نَحْل العقول ؛ ونطقه شَهْد حقائق المعارف الذى فيه شفاء أسرار المقرّبين ، وصلاح مشاهد العارفين ، وغذاء أفئدة الواصلين . وقال لى : نفس القطب صُوَرُ برزخ الشؤون الصفاتية ، وعقله إسرافيله ، ومن نفسه قيام عمود السموات الروحية والأَرَضين الجسمية ، و إرادته المأْثُرَة فيهما ؛ ومن اختياره

(١) سورة « المؤمن » : ١٦ . (٢) من تعليقات المعلق . (٣) ص : أولوا .

هِمُ أهل زمانه . وقال لى : القطب الفَرْد الواحد فى كل زمانٍ الحقيقةُ المحمدية . ولكل زمان قطبٌ منها ، وهو خطيب سر الولاء بكلمة : بلىٰ . وهوشمس عروس «أشهدهم» ، وساقى عُشّاق أشواق : « إن كنتم تحبون الله فاتبعونى[١] » ، بأقداح راح : « من يُطِع الرسول فقد أطاع الله[٢] » ، ومُشَنِّف سمع الجمع بلذيذ لحن : « أينما تولّوْا فثمّ وجه الله[٣] » ، ومقيم شميم المحبين برَوْح نسيم : « وهومعكم » ، وحاكم معالم الوجود بسلطان : « أينما كنتم[٤] » ؛ وهو كوكب ليل الفلك ، وقمر سماء الملك ، ونقطة حرف كلمة سورة الكتاب المبين .

— ١٦ —

< موقف التصريف >

أوقفنى الحق على قيام التصريف ، وقال لى : انظر كنز القوة على المجاهدة[٥] وما فيه من الخصوصيات العالية . وكشف لى فى سلوكه عن نتائج الخوف والرجاء المخصوص[٦] بأهل الاصطفاء . وهناك نشقتُ هبوب نَسمات الأحوال على أهلها ، وأرانى كيفية ترددها على السالكين . ثم كشف لى عن سر حفظ الوقت الدائم لأهل الحضور . ثم رأيت كيفية طلوع شمس العلم فى نهار القرب بعين القلب ، وكشف لى عن حالة منشأ الأستار السُبْحانية ، وحققنى فى الشهود فى عين تلك الشمس . ثم أَشْهِدْتُ منزل القطب منهـا ، وكيفية انتقال الأقطاب فى المقامات ، وأبصرنى منازلهم بعد الانتقال من الحسّ وقبل الوصول إليه .

ثم أشهدنى حالة الاستغراق ومقامات أهله ، ولجج أَبْحُره ، ومواجيددُرَره الغامضة وكيفية تناولها . ثم كشف لى عن صورة المحبة وحالة انطباعها فى الأرواح السليمة وتعلقها فى العقول الصافية . وكشف لى عن منشأ كنزها ، وكيفية تعلقه بالذات الأحدية واتصافه بهـا حين الخلق . ثم عرَّفنى حالة طلب وجود العالم فى حضرة العلم والعين ، وحققنى بالمواهب والتصرف الأول ، وعرَّفنى كيفية العَزْل والتولية لأهل المناقب وحالات اكتسابها . ثم ناولنى زمام الإرادة ، وأشهدنى تجزئ الاختيار ، ومقاماته فى المريدين وارداته من المراد . وفتح لى قُفل منزل الأستاذية ، وولّانى مفاتيحه الغيبية [٤٠] فى دار القربة ، وأجلسنى على بساط

(١) سورة « آل عمران » : ٢٩ .
(٢) سورة « النساء » : ٨٢ .
(٣) سورة « البقرة » : ١٠٩ .
(٤) سورة « الحديد » : ٤ .
(٥) فوقها : فى الله .
(٦) فوقها : فى مرتبة الأ [و] لوهية .

الأُنس والمباسطة ، وأدار فى مجلس الصحبة كؤوس العشق بأيدى حُورِ الموارد فى مقصورات مخادع المشاهدة . ثم قال لى عند التمول : ها أنت عرش الفوقيـة ، وإليك شرع الاقتفاء ، وفيك التجليات الدينية .

ثم كشف لى عن مراتب العقل الإنسانى ومنازل تجلى القرآن فيه ، ومشارق شموس آياته ، ومغارب قيام الجسد بأوانه ، ورأيتُ مراقى المناجاة ، ثم طمح النظرُ لقبلة الوجه فى معراج تلك الصلاة ، فرأيتُ لـكل قصدٍ سُلَّمَاً[1] . ثم كشف لى عن مراتب الرسالة ومناصب الولاية ، وأرانى مقعد الصدق . ثم حققنى بحقائق الخلافة والنيابة ، وأمرنى بالتصريف ، فرأيت أزمّة الأحوال ومرابطها فى باب العزة . وعرفنى حكمة[2] الحجب والوسائل . وأوقفنى على كنز المدد ومجلس الاختيار وصفة الاختبار . ثم سرنى بغاية قصوى وذروة عليا . وقال : هذا منزل الوفا ، وخانُ الصفا ، ومنهل اللقا ، وحوض البقا . ثم أكسانى حُلَّة القدم عند القدوم من طور آدم من سفر العالم ؛ وإذا بالحد فى الصدر قد ارتقى مقرّ الذرّ على نمارق الوجود الذاتى وإليه بمارق الشهود ، وقد حفه بوارق السعود ، وسوابق العهود . فهنأنى بالاصطفاء ، وأوصانى بالاقتفاء ؛ ثم تلا : « وإنَّ إلى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى[3] » — قلتُ : حسبى وكَفَى .

— ١٧ —

< موقف الفناء >[4]

أوقفنى الحق على بساط الفناء[5] ، فنظرت إلى الخلق وقد اضمحلت أوصافها عند تجلى الحق ، ورأيت « إلَّا هُوِيَّة »[6] قد عُدِمت لما قام [٤١] أمر الله وفعله . ثم رأيت اضمحلال الأعين بكل عين ، وتَجَلَّى نجم إنه : « كل شىء هالِكٌ إلا وجهه[7] » . ثم قال لى : هذا العلم أول البقاء ، وآيته فناء كل شىء لاح من صور الـكون . ثم نظرت إلى اليأس عند ترك الإرادات والاختيارات وقد مُحِيت الأسباب وذهبت أحكام الأسماء الاقتضائية . وقال لى : علامة من طلب الفناء غيبته عن شهود الضر والنفع ، وإذا لا يتحرك به ولا يجد فيه إرادة .

(١) س : سلم .
(٢) اللفظ غير واضح تماما فى الأصل .
(٣) سورة « النجم » : ٤٣ .
(٤) عن الهامش .
(٥) فوقها : عند ما حلت البقاء .
(٦) من : إلا هو (لا إله إلا هو) .
(٧) سورة « القصص » : ٨٨ .

ثم كشف لى عن الطمأنينة والسكينة ونسبتها إلى النفوس البشرية ، وفتح لى كنز الشرح للصدر وإنشائه ، ورأيت عمارة الباطن بالغنى عن الظاهر . ثم كشف لى عن سريد القدرة المقلّبة للقوالب . وكشف لسمعى عن صوت لسان الأزل حتى إلى الأبد ، وسر قوله : « لِمَنْ المُلْك » . ثم عرفنى اليوم الوحيد المخصوص بالله . وقال لى : هذا اليوم يومى ، ليس فيه شركة لخلق . ثم كشف لى منزل التوحيد حتى لاح نور اليقين(١) . فرأيت أوله بوارق الاستعداد فى مقامات الشوق ، وآخره طوالع الامتداد فى منزل العشق(٢) . ثم أرانى مقامات الصُوّام من منزل الصمدية ، وكيفية فطور صيامهم عند اقتباس رؤية غيوث مشاهدتهم . ثم رأيت طرق الوصول ، وقال لى : هو خطوة إلى السالك وأجزاء منه . ثم(٣) كشف لى غاية البقاء والفناء من البرازخ ، وأطلعنى منها على برزخ الأرواح ، ورقّانى منه إلى منزل «سورة الإخلاص» ، وفيه يبقى للعارف عينان(٤) من بين يديه ومن خلفه . ورأيت فيه أهل الطاعة كالنجوم ، وأهل المعرفة كالأقمار(٥) ، وأهل العشق كالشموس . ثم كشف لى عن كنز الخفاء وجواهر معارفه ، ومعارف مواقفه ، وحققت هناك : « ما من نجْوىٰ ثلاثة إلا هو رابعهم(٦) » . ومنه ناولنى كأس الدعوة [٤٢] بشراب الأنانية على سماط النيابة فوق نهر الولاية ، دائراً « فى صحف مطهرة ، بأيدى كرام بَرَرَة(٧) » . فلما شربته تيقظت منى لِحِسّى ، وحُجِّرت فى جنسى .

— ١٨ —

< موقف الغوثية >(٦)

أوقفنى الحقُّ على مقام غوثية الوجود وسِرِّ الإغاثة لكل موجود عند خروجه من بحر العدم . ثم كشف لى عن المعارف الغوثية وأرواح مشاهدها فى الشاهدين ، وتحققتُ أسرار الصمدانية عند شهود أنوارها . ثم قال لى : انظر تفرُّد الولاء ومسالك أهله ومعارجَ شرائعه وتمسكات عُرىٰ الإيمان بأهل مبادئه . وانظر سلالمَ التوكل واعتماد المجاهدين فيها . وانظر

---

(١) ص : التقين .
(٢) فوقها : وما بينهما درجات السالك .
(٣) ثم : مكررة
(٤) ص : عيناتان .
(٥) فوقها : فى السماء .
(٦) سورة « المجادلة » : ٨ .
(٧) راجع سورة « عبس » : ١٣ — ١٥ .

دروع الرضا ومحارمَ سيوف الشوق والعزم . وأرانى حضرة المقاصد وأنهارَ شراب العز والإحسان ، وأدخلنى منزل المنازل ، وأرانى طرق الوصلة والقربة إليه للمقرّبين من أهل الصفوة ؛ و فَتَح لى حَانَ الولاء ، وفيه رأيت شجرةَ « طوبى وحُسْن مآب » . وأسمعنى هناك محاسن أصوات أهل المحبة تترنّم بأفصح المدائح وأوضح المحامد . ورأيتُ نَشْرَ حُلَل الرضا وكؤوس الصفا ، وهى دائرة على الواردين من أهل الكشف ، وفيها شراب النور والرؤية ومخاطبة الأسرار وسِماط اللقاء ومؤيد البقاء على كرسى الارتقاء . فرأيت أعيانَ حقائق الوجود حافّةً به . ثم رأيت تجلى الوجه الأَحَدى ، وإحاطةَ المعانى بجهاته . ورأيت شئون تجليات جماله ، وستور جلاله . ثم رأيت الهوية ومحاسن الأَهُوِيّة(١) من مظاهر الألوهية فى حضرة الأُنْس وحظيْرة القُدْس . وكشفَ لى غيومَ الأوهام عن شموس أسرار الظهور وسر قيام الحياة فى المظاهر . ثم رأيتُ عهودَ الديانة والوفاء لأهل الصدق منها .

[٤٣] ثم أُتِى بخِلْعَة الغوثية ، وقيل لى : هى لبسٌ جديدٌ فى كل آن . وأفرغ لى شراب العزّ بكؤوس الحب ؛ وقلّدنى بسيف السرّ ، وحَمَل بين يدىّ علم العالم ولواء الأعلام ، وأتى لى بحصان القوة وزمام التصريف مع جند الطاعة والإذعان ، وطومار المعارف يُتْلى فى مواقف المشاهد . ثم قال لى : سِرْ بسم الله ، وادعُ إلى الله على بصيرة بإمارة أشرف الرسل . وفتح لى باب الغوثية ، فخرجتُ منه ، وعليه حاجب : لا حول ولا قوة إلا بالله العلىّ العظيم ، وجيوش : إنّا لله و إنا إليه راجعون ، ونشر سر(٢) : ما شاء الله كان . فتسر بلت بالشان ؛ وأُمِرت بنداء الأمان ، وضُرِبَتْ طبول : « نَصْرٌ من الله » ، وزعق نفير : المُلْكُ لله .

— ١٩ —

< موقف الحقيقة المحمدية >(٣)

أوقفنى الحق على مرتبة بيان الحقيقة المحمدية ، وكشف لى عن حقائق الأسماء فى مسمياتها العلوية . ثم قال لى : انظر إلى كل اسم من حيث صورتُه ومعناه ! فرأيتُ الأسماء الإلهيــة قامت فى الأعين الثابتة . وقال لى : هى أربابها . وقال لى رب الأرباب : الاسم الأعظم وسرّ الحقيقة المحمدية هو سرُّ قلبك وقطبُ وجودك .

(١) من : (لا إله) إلا هو . (٢) ص : شتر . (٣) عن الهامش .

ثم كشف لى عن جملة التجلىّ الأول ومظاهر التجليات ومجمع [١] صور المربوبات ، وقال لى : تجدها عند كمال التخلق بالعبودية الأتمّ . ثم قال لى : وبها قيام سرّ الإمامة . وقال لى : والإمام هو القطب القائم فى كل دور بخلافته العظمى ووراثته الكبرى . ثم كشف لى عن روحانية الإمامين [٢] ، فرأيتُ عبد الرب ناظراً دائماً فى الملكوت ، وعبد الملك ناظراً دائماً فى الملك ، وهما على طرفى القطبية المحمدية . وقال لى : هما سرّ الاسمين الكريمين [٣] : الرحمن ، الرحيم . وقال لى : القطب هو أبنية الأسماء [٤٤] ورا كزة الصفات ؛ و به قامت أسرارُ الحروف وأبنيتها . وقال لى : أبنية الحروف سر نفسه ، وأبنية نفسه قام بكل ذى روح . وقال لى : الأرواح قامت بالقلوب ، وهى حقائق الأسماء . وقال لى : القطب هو اليد الفاعلة ، والوجود كله اليد القابلة .

ثم كشف لى عن صور العقل الأول ، فإذا هو شىء لا يُـكَيَّف عند النظر ، وكليات الوجود مندرجة تحت إشراقه . ورأيته قد قابل شيئاً [٤] مثله فى الصورة ، وقد اشتمل على الجزئيات ، فقال لى : هى لوح القضاء ، والدرة البيضاء . وقال لى : الحقيقة المحمدية هى الرحمةُ التى وَسِعَتْ كلَّ شىء ، وهى أمُّ الكتاب ، وحضرة العلم الجامع ، و إنسان العِيان السامع [٥] . ومنها كُشِفَ لى عن أسرار النور والوجود والعلم . فقال لى : كل ذلك مظاهرها، وكلمتها الجامعة وصحيفتها الكاملة . وأرانى خطاً فاصلاً [٦] بين كل حقيقة منهن ، لتمييز المطلق من المقيد فى الغيب والشهادة . ثم كشف لى منها عن نار العشق الأزلى والاتحاد العينى ؛ وأرانى تعلقه فى الهمم الإنسانية — وقال لى : هو إنشاء الإرادة ، و به توجه الحب ؛ وقال لى : هو أصل كل موجود وعدته . ثم كشف لى عن ينبوع ذلك ، فإذا هىَ المركز والنقطة التى فى فؤاد القطب المحمدى .

ثم كشف لى — عن جانب الوادى المقدّس من أيمن الشجرة — نارَ الكليم . وقال لى : هى شعلة نار الكليم من سيناء ياسين . وكشف لى عن سرّ ابتلاعها كل مُنْحَرِقٍ وكيفية إبطانه وغاية حدّه فيها . ومنها كشف لى عن سر نار الطبيعة الموقودة فى النفس ، وأرانى كيفية

(١) جزؤها الأول مطموس .
(٢) ص : الإمامان .
(٣) س : الاسمان الكريمان .
(٤) ص : شىء .
(٥) فوقها : الناطق .
(٦) ص : خط فاصل .

اطلاعها على الأفئدة وأسرار تكوينها فى الطبع وتكوين الطبع بها ، وكشف لى عن سر عرش الحقيقة المحمدية ، وقال لى : هو القلب الذىهو بيت عزتى ومخزن سرى ومنبع نورى ومظهر سعة علمى وسرير سلطة اسمى . وقال لى : قالبه الهيكل الذى بنيته بيدى ، وهو مجمع البحرين ، وقاب قوسين . وكشف لى فيه عن خزائن الرحمة وتنزُّل الآيات ، وكيفية حلولها من غير ممازجة ، وسريانها فى الأسماع والأبصار بسرّ التجريد فى قوالبها . ورأيت حكم سريانها فى مرآة الخيال [٤٥] وقيامها فى مظاهر النبوة . ثم كشف لى عن إحاطة الولاية بالرسالة والنبوة ، وسر بقائها وعموم شمولها للخلق والحق . وأرانى كيفية إطلاقها فى صورة القيد ، وتحققتُ خصوص مراتب قربها وجمعيتها فى مظهر الإسلام والإحسان . فقال لى : اختصت النبوة بالإيمان ، كما اختصت الولاية بالإحسان[١] . وقال لى : الولاية مرآة الولىِّ لرؤية مرايا وجوه الموجودات . وبها رَفْعُ حُجُبِ الظلمات ، وتميزُ كلِّ ماهية وهيولاها ، وهى على حسب استعداد كل طالب . ورأيت وجوه السعى منها . وقال : فى الولاية مجموع صور الأعيان الثابتة تحت تسخيرها . وقال لى : وبها يكون التجلى الذاتى والقصد الأول الأقدس .

— ٢٠ —

< موقف الانسلاخ >[٢]

أوقفنى الحقُّ على مقام الانسلاخ ، وكشف لى عن البرازخ الخيالية والمثالية والعقلية وسر حدودها ومضايقها[٣] . وقال لى : الولىُّ ينسلخ من كل عالم إلى أعلاه حتى إلى الحقيقة المحمدية ، ومنها يتنزّل فى كل عالم حتى إلى صورته وحِسّه[٤] . وقال لى : الانسلاخ قوة تظهره وتخرجه من الخلق إلى الحق ، ومن الدنيا إلى الأخرى ، ومن كل عالم إلى آخر بالعلم

---

(١) فوقها من المعلق : النبوة < بمقام أهل > الإيمان ، كما اختصت الولاية < بمقام أهل > الإحسان .

(٢) عن الهامش .

(٣) فوقها : وكيفية خروج اللطيفة الإنسانية من كل صورة إلى أخرى ، أو من كل عالم إلى آخر ؛ وحققنى بالقوة الفعالة من حينئذ ومنشأها الأصلى .

(٤) فوقها : ويخرج منه متى شاء بروحانيته .

تارة والعين أخرى . وقال لى : من زهد فى شىء من الكون ماصحت معرفته فيه . وقال لى : معنى الفناء فى « كل[(١)] شىء هالك » ، والبقاء فى « إلا وجهه » . ثم كشف لى عن أسرار الصلة والقرابة والرقائق الرابطة فيها ؛ وأرانى أشعة شمس الحقيقة المحمدية فى الكل . وقال لى : أول ما أبرزتُ الحقيقة المحمدية نوراً ، وجعلتُ مظهره فى الخلق رحمة[(٢)] ، وبه ختمتُ الأسرار .

ثم كشف لى عن مظهر الجسم ، وقال : به يكون قيامُ العلم والهداية ، وبه وكلت العناية وارتباط الولاية . ورأيت مكتوباً[(٣)] عليه : « كتاب مسطور ، فى رق منشور ، تنزيل من رب العالمين ، لا يمسه إلا المطهرون » . وقال لى : وبه القسم فى « هذا البلد ، ووالد وما ولد » . وكشف لى عن شخص المسيح ، وقال : هو الروح القدس . وقال : هو عن يمين الختم ، والخَضِرُ عن يساره ، وإلياس فى مقدمته . وقال لى : هو سر اليتيمين فى المدينة[(٤)] ، وبه أسرار القرابة تجتمع ، وله صحت الوراثة . وقال لى : هو المرآة لانعكاس أشعة شمس الرسالة والولاية[(٥)] ، وجعلت مظهره بالحكم الجلى ، وبه ختم الأمر العلى . فطلبتُ منه زمن الظهور ، فأشار بالقرب المنظور فى الحال المشهور . فأقيمت الصلاة . فتقدم فى المحراب علاه ، وافتتح بفاتحة الكتاب مع جهر الخطاب ، وقرأ : « إنه لعلم للساعة[(٦)] » ؛ ثم ركع وسجد بالجماعة . ثم كرر القيام حتى إلى السلام .

— ٢١ —

< موقف مفاتيح الغيوب >[(٧)]

أوقفنى الحق على أسرار مفاتيح الغيوب العندية ، فرأيت آثار الأسباب تجرى بحركاتها . ثم قال لى : انظر إليها ! فكل مُطْلَق منها له وجه إلى القيد المسبب ، كما أن كل مقيَّد له وجه إلى الإطلاق المجرد . ثم نظرت بالاعتبار للشىء الواحد هناك ، فإذا هو من وجهٍ مطلقٌ

---

(١) فوقها : آية (كل ...) . (٢) فوقها : وسروراً .
(٣) س : مكتوب . (٤) راجع سورة الكهف .
(٥) فوقها : وكل ولى إذا صفت مرآته (وجعلت ...) .
(٦) سورة « الزخرف » : ٦١ .
(٧) عن الهامش ؛ وجوارها بالقلم الأحمر : لكنوز أسرار القلوب .

ومن وجهٍ مقيدٌ . ثم قال لى : ما كان للخلق[١] فهو مقيد ، وما كان لوجهى فطلق حتى عن الإطلاق . ثم قال لى : كل مدرك فمقيد ، إلا ما كان فى مقام الأحدية .

ثم كشف لى عن مقام[٢] الأحدية ، وقال لى : هذا جَمْع الجمع فى مقام : « أَوْ أَدْنَىٰ » ، ويومه الطامة الكبرى .

ثم كشف لى عن مجلى حقيقة الحقائق فى مقام الواحدية ، وقال لى : هى غاية الغايات للساكين ، ونهاية النهاية للواصلين من مقام «قاب قوسين» ، وبها جمع الفرق فى مجمع البحرين .

ثم كشف لى عن مَجْلىٰ عالم الجبروت ، فرأيت الأرواح القدسية سابحة فى أنهار الصفات .

ثم كشف لى عن مجلى عالم الملكوت ، فرأيت أسرار : « المدبِّرات أمراً[٣] » قامت برتبة الربوبية .

ثم كشف لى [٤٧] عن مجلى عالم الملك ، فرأيت صور مواليد عالم الحس وغرائب صور المثال والخيال . ثم قال لى : وعنهما كثرة أنواع الأجناس تنمو كل آن بلبس جديد .

ثم كشف لى عن مجالى عالم البرازخ التى بين الوجوب والإمكان والوجود والعدم . ثم قال لى : ومن ذلك منشأ عوالم الجمال المطلق وطيف الخيال يتجلى من الهوية المطلقة إلى صُفَّة[٤] الأهواء والأضواء المعنوية .

ثم كشف لى عن الحروف العالية والسطور الأزلية وأرانى مظاهر منازلها وأبراج كلماتها وانتقال شمس المعنى فى سماء مسطورها ، وهناك محو الموهومات لصحو المعلومات . وعن هذه المرتبة تقوم أحكام العبودية واكتساب الأخلاق الربانية والأوصاف المحمدية . ثم رُفِعَ ضباب العادات وقشعت غيوم المقاطعات ، فظهرت النفس ، ورفعت عن خصال الرسوم والأخذ من الرقوم ، وأشرقت بقوة أسرار الاتحاد ، وتوحَّدَتْ بالأخلاق المعنوية من سر الوحدة وإزالة ليل الكثرة .

ثم أعطانى هناك مفتاحاً خاصاً ، من سر الاندراج للأشياء عند رؤية العين ، ففتحت به مغالق الأبواب مع الترقى فى غيب الغيب والتدلى لعين الأين ، وشهدت كل شجرة كونية مندرجة فى ذرة نواتها المشهودة . وهناك أشهدنى مراتب الملائكة المهيمنين[٥] وطبقات

---

(١) فوقها : نسبته . (٢) فوقها : مجلى .

(٣) سورة « النازعات » : ٥ . (٤) مشكولة فى الأصل .

(٥) ص : المهيمون ؛ أو : المهيمين ؟

قرباتهم وأطوار ما يتهون إليه من التجلى فى عالم الألوهية . وهناك لحقنى أسرار الدَّهَش ومقامات الحيرة لما كشف لى عن طبقات إيمانهم . وأرانى طبقات إيمان أهل الحس وطلبهم معرفة الرب من عالم الإنس . وحققت توحُّد إيمان ذوى العقول فى غيب وَحْدة أحدية الحق الصِّرْف .

— ٢٢ —

[٤٨][*] < موقف سفر السالكين >[١]

أوقفنى الحق على نهاية سفر السالكين ، وقال لى : هذا مقام الولاية ، وهو انتهاء سفر السالكين إلىَّ . وأول السلوك الخلاص من القيود ، وهو إزالة التعيُّنات وشهود أزل العين الظاهر . وقال لى : السلوك عبارة عن الدخول فى المقامات الشهودية ، والمنازل الوجودية ، والحضور فى المراتب الغيبية ، والدرجات الكشفية ، ولو بصورة العلم . وقال لى : تمتحى[٣] صورة

(*) ورد فى هامش هذه الصفحة ما يلى بخط مخالف :

« موقف العالم (وفوقها بقلم أحمر : النقطة) .

أوقفنى الحق على قيام صورة العالم بالاسم الباطن الظاهر ، فرأيت العالم قيامه كله بهذين الاسمين ، وهو موجود ما بين المحيط والنقطة على حسب مراتبه وصغر أفلاكه وكبرها . ورأيت الأقرب إلى المحيط أوسع من الذى فى جوفه : فيومه أكبر ما فى الزمان ، ومكانه أوسع ما فى المكان ، ولسانه أفصح ما فى الأشخاص — لأنه إلى التحقيق بالقوة والصفاء أقرب . ولما انحط عن العناصر نزل عن هذه الدرجة حتى إلى كرة الأرض . ورأيت كل جزء فى كل محيط يقابل ما فوته وما تحته بذاته بلا زيادة ، وإن اتسع الواحد وضاق الآخر . والكل ينظر إلى النقطة بذواتهم ؛ والنقطة مع صغرها تنظر إلى كل جزء من المحيط بها بذاتها . ورأيت أنه كلما علا الإنسان عن مركز الطبيعة خرج إلى الصفاء الشفاف ، وأدرك أنوار العلوم وأطوار التجليات . وكلما هبط إلى طبيعته حجب عن الصفاء لزيادة الكثافة الراكدة فى أرض الكون الحاجبة عن شهود التجلى النازل فى الصفاء إلى المحيط ، ومن المحيط إلى النقطة . فقال لى : هذا علم البدء والإعادة . وقال لى : ولهذا الكدر الذى فى عالم الطبع منعت أرباب القلوب من تناول شهوات النفوس والشبهات الشرعية ، واستعملوا الورع فيما يرونه ويسمعونه ويأكلونه ويشربونه ويلبسونه (ص : يروه ويسمعوه ويشربوه ويلبسوه) ؛ وإن كانت حلالا . وقال لى : وإنما لم يمنع من نيل الشهوات فى الآخرة ، وهى أعظم من شهوات الدنيا ، لأنها لا تمنع من رؤية التجلى الإلهى . وقال لى : التجلى الإلهى فى الآخرة يكون على الإبصار الإنسانى ، والشهوات لا تمنع الإبصار . وقال لى : التجلى هنا فى الدنيا إنما هو على البصائر والبواطن دون الظواهر ، وهى محل الشهوات : وقال لى : لا يجتمع التجلى والشهوة فى قلب واحد . وقال لى : لأرباب الشهوات تجليات مخصوصة لما تشتهى أنفسهم وتلذ أعينهم » .

(٢) عن المعلق ، وبعدها بالقلم الأحمر لمعلق آخر : « ونهاية مقام الواصلين » .

(٣) امتحى = امحى .

العلم عند العين ؛ والشوق أوله والعشق آخره . وقال لى : الأسماء صور معقولة فى حضرة العلم الذاتى . وقال لى : العلم هيئة معنوية كلية قابلة للفيض الذاتى الأقدس . وقال لى : الأقدس هو البرىء من شوائب نقائص كثرة الإمكان . وقال لى : كلٌ تجلٍّ أول ظاهرٌ بمفاتح الغيب من حضرة القدس . ثم نظرتُ حضرة الأعيان ، فإذا الاسم الباطن فى الوجود الذهنى قائم بصورة العلم ، والاسم الظاهر فى حضرة العلم والعين محيط . وقال لى : كل عين ثابتة فى العين ، محيطة بماهيات الجوهر والعرَض ، و إليها نسبة الجمع والفرق .

ثم كشف لى عن قيام حقائق الأعيان الثابتة ، فرأيتها قائمة فى المواجيد كقيام الروح فى البدن . ثم كشف لى عن سر البرزخ القائم بين الجوهر اللطيف الروحانى ، والكثيف الجسمانى ، فرأيته معنى ثالثاً ، و برزخا جامعاً ، وعالماً ثابتاً فى الوجود ، وعند الشهود يكون وجوده . ومنه كشف لى عن الظلال الساجدة فى السموات والأرض ؛ وكشف لى عن سر قوله تعالى : « ما ترى فى خَلْق الرحمٰن من تفاوت[١] » .

ثم كشف لى عن برزخية الإنسان الكامل ، وقال لى : هو الوجه لكل وجهة[٢] ، وهو مولاها ، وهو الجامع لأحكام الوجوب والإمكان . وهو مجمع البحرين : أى الظهور والبطون . وقال لى : هو صاحب درجة الاعتدال ومنصب النقطة والعلة ، وهو سر الاسم الأول من حيث المعنى ، والآخر من حيث الصورة . وقال لى : [٤٩] الإنسان طابع علامة الأسماء ؛ وهو الختم المذكور بسرّ الإمْداد والاستمداد ، وهو وارث الخلافة بمظهر الوحدة والكثرة .

ثم كشف لى عن ناموره الأزلى ، < ف > قرأت قوله تعالى : « فإذا سوَّيتُه ونفختُ فيه من روحى فقعوا له ساجدين[٣] » ، لمعنى قوله : « إن الله خلق آدم على صورته » .

ثم غُيِّبتُ فى حضرة جبروتية ، فكشف لى عن الأشياء فى النور الحقيق ، ورأيتها هناك بعين العلم ، لا الصورة . ثم قال لى : هى قوى رقائق الاسم الظاهر ومعانى مظاهره التى هى أطوار النور . ثم قال لى : النور مُنَزّه عن السكون واللون و إضافة العالم .

(١) سورة « الملك » : ٣ .
(٢) هذه الواو مكشوطة ، ونرجح أن يكون الكشط من المعلق .
(٣) سورة « الحجر » : ٢٩ .

ثم رأيتُ النور الوجودى منه ناشئاً[١] . وقال لى: النور الوجودى أصل كل فرع كونى . ورأيتُ الكون كله هناك نورٌ وظلمة . وكَشَفَ لى عن نورٍ برزخىٍّ بينهما متنوع البدع فى الأجناس ، وبه تميّزت مراتب الظهور والبطون ، والنور والظلمة . وقال لى : فوقه غاية انتهاء السالك . وقال لى : لا يوجد هذا إلا عند تجلى غيب الوجود فى هوية السالك ، وذلك كمال بروزه فيه بالجلوة ؛ فأوله منازل الأعيان الثابتة ، ثم الأرواح اللاهوتية ، ثم عالم الجبروت ، ثم الملكوت ، ثم الأثير ، ثم الحس والمواليد ، ثم الطبائع والعناصر المعنوية كالخيال والمثال ، ثم إلى النفوس والعقول ، وبه يتم النزول من ذات الوجود ، ثم يبتدئ بالعروج إليه من حيث الأحَدِيّة فى مرتبة الفناء عن العالم .

وهناك رأيتُنى كوناً جامعاً ، فأقمتُ ولا زمان .

ثم كشف لى عن الذات من حيث الربوبية ، فإذا هى الطالبة فى صور المطالب مستورة فى صورة العالم . ثم كشف لى عنها فى مرتبة الواحدية ، فرأيت أسرار الأفعال [٥٠] قامت بآثار التجلى من مدبّرات كواكب الصفات فى ملكوتها . ثم كشف لى عن انعكاس شعاع شمس تجلياتها فى الكليات والجزئيات ، وأرانى أسرار إشراقها وغروبها فى الأشياء .

ثم كشف لى عن صورة القلب من حضرة الإنسان . فلما أحضرنى به رُفِعَتْ حُجُبُ الأكوان وبرز الوجه الواحد ، فشهدته ؛ ثم رُفعت الرؤية وتوحّد المعنى بعد رفع الأضداد الذاتية والأوصاف المتعددة . ثم غُيِّبَت الأسماء ومسمياتها فى صورة القلب ، وكشف لى عن سر الاندراج وقال لى : انظر اندراج الأشياء فى القلب الحقيق كاندراج الجسم فى الروح . ثم هناك سلّم إلىّ قلم وطرس وسبحة جوهر الهباء ، ومداد الهيولى فوق كرسى العناية . ثم قال لى : هذا انتهاء السالكين ، ونهاية سفر الطالب . وهنا يكون إسفار معناه .

ثم كشف لى عن أسرار تنزُّل الروح الأمين على القلب المكين ومرقوم : « يا أيتها النفس المطئنة ! ارْجِعى إلى ربِّك راضيةً مَرْضِيّة[٢] » . ثم قال لى : « وكل شىء أحصيناه فى إمامٍ مبين[٣] » .

---

(١) س : ناشى . (٢) سورة « الفجر » : ٢٧ — ٢٨ . (٣) سورة « يس » : ١١ .

— ٢٣ —

< موقف معارف مناهج العارفين >(١)

أوقفنى الحق على بساط مناهج المريدين ، ثم قال لى : العارف من جعلتُ قلبَه لوحاً منقوشاً بأسرار الموجودات ، وأمددته بنور حق اليقين . وقال لى : اليقين نور يُدْرَك به حقائق تلك السطور على اختلاف أطوارها من أسرار الأفعال . وقال لى : الإدراك للمعانى سر خفى من أنوار القلب القابل للوُسْع الإلٰهى ؛ فلا تقع حركةٌ ظاهرة ولا باطنة فى الملك والملكوت إلا ويكشفها ببصيرته الثاقبة بإيمانه وعين عِيانه ، فيشهدها كشفاً وعلماً . وقال لى : العارف كونه فى الملك كالشمس فى الملكوت : لايطاق النظر إليه . وقال لى : العارف هو الذى يُكْمِل الأعمالَ بالعلم ، والأحوالَ بالسر ، والأفعالَ بالأدب . وقال لى : العارف تارة يكون حاضراً بلطائف العلم ، وتارة غائباً(٢) بشواهد الحقيقة [٥١] ؛ وبهذا هو الغريب بانقطاع النِّسَب والإضافات بينه وبين مولاه . وقال لى : غُرْبة العارف محوُ الرسم وسقوط الأين ، وهوالذى يكشف له عن بواطن الأمور ، فيدركها جملةً بالكشف وتفصيلا بالفراسة ، فيخاطب الأرواح من حيث الوضع ، والأشباحَ من حيث التركيب برموز الإشارات والعبارة الشرعية والعُرفية . وقال لى : جَمْع العارفِ سقوطُ تفرقته ومحوُ إشارته ، ووصوله استغراقُ أوصافه وتلاشى نعوته ؛ وغَيْرة العارف أن لا يَعْرِف ولا يُعْرَف ، فإنه من عرف أحداً لم يعرف الأحد . وقال لى : من خرج بالمعرفة إلى الخلق قبل وجود حقيقته فهو مفتون ، ومن بقى عليه من نفسه بقيةٌ لم يصل إلى الحرية . وقال لى : المُقَرَّب مسرور بقربه ، والمحب مستعذِبٌ بحبه . وقال لى : الإخلاص هو أن يغيب عن السالك جميعُ الخلق فى شهود حقه . وقال لى : مَنْ نَظَرَ المكوَّنات نَظَرَ إرادة وشهوة حُجِبَ عن المكوِّن . وقال لى : مابان عنى أحدٌ من حيث العلم والقدرة ، ولم يصل إلىّ أحدٌ من حيث الذات والصفة . وقال لى : الإخلاص ماخفى عن النفس درايتُه ، وعن المَلَك كتابتُه ، وعن الشيطان غوايته ، وعن الهوى إمالته . وقال لى : العارفون(٣) عيشهم طيّبٌ فى الدنيا : أبدانهم مُنَعَّمة بالتمتع بالأمر ،

---

(١) عن الهامش ؛ وبعدها : « ولطائف مباهج المشاهدين » .

(٢) س : غايب . (٣) س : العارفين .

وأرواحهم متمتعة بالنظر . وقال لى : العلم غُنْم ، والصمت نجاة ، واليأس راحة ، والقناعة غنى ، والزهو عافية . وقال لى : نسيانُ الحق خيانةٌ ، والاشتغال عنه دناءة ، والحضور معه جَنّة ، والبُعْد عنه نار ، والقرب منه لذة ، والحجاب حَسْرة ، والأُنْس حياة ، والإيحاش موت ، والخمول نعمة ، « ولكلٍّ وجهةٌ هو مُوَلّيها ، فاستبقوا الخيراتِ ؛ أينما تكونوا يأتِ بكم الله جميعاً(١) » .

— ٢٤ —

< موقف الأسماء >(٢) [٥٢]

أوقفنى الحق على بساط الأسماء . وأولُ ما كشف لى عن مرتبة الأحَدية ، فرأيتها وقد استغرقت جميع مراتب الأسماء والصفات والخلق والأمر . فصُعِقْتُ ما شاء الله ؛ ثم أفقت فأثنيتُ على الله ، فقال لى : هذا مقام جَمْع الجَمْع ، ومنه حقيقة الحقائق . وليس هنا مِنْ حال القرب والبُعْد والوصل والفصل .

ثم كشف لى عن مرتبة الواحدية ، فبرزَتْ لى مظاهر الأسماء مستمرّة الأعيان طالبة الحكم فى حضرة الربوبية . وقال لى : فى هذه الحضرة يكون النزول إلى سماء الدنيا فى ليل الغيب . وبستر الربوبية تعيَّنت مراتب الأسماء والأفعال .

ثم كشف لى عن مرتبة الهوية ، فرأيتها تعينت بالاسم الباطن . ثم قال : هو ربُّ الأعيان الوجودية ، وبه مَدَدُها .

ثم كشف لى عن أصول الوجود ، فرأيتُ الاسم : « الرحمن » على عرشه ، قام على كل نفس . ونظرت إلى العرش فانجلى لى نور الأرواح عنه كالقناديل . وهناك رأيتُ القلم الأعلى ولوحَ القضاء وأمَّ الكتاب على دُرّة من ذلك العرش . وقال لى : هنا مرتبة الجمع والتفصيل .

ثم كشف لى عن مرتبة الاسم : « الرحيم » ، عند كرسى الإرادة . وعنده رأيتُ اللوح المحفوظ ، لوح الإرادة ، ومنه أشعة أسطر علم الحق تلمع من حروفه العالية . وقال لى : منه تعيُّن مرتبة الجلال والجمال وتنزُّل الكتاب المبين .

---

(١) سورة « البقرة » : ١٤٣ .

(٢) من المعنق ؛ وبعده بالقلم الأحمر : « وما فيه من المقام للأسماء » .

ثم كشف لى عن مرتبة المحو والإثبات ، فلاحت لى مظاهرُ النفوس المنطبعة واستعدادات أجسامها ، وخزائن أرزاقها ، ومراتب السعادة والشقاوة لها . وهناك رأيت الهيولى القابلة ، وعرّفنى حكمة النشأتين ، والتدبيرَ فى ذلك .

ثم كشف لى عن مرتبة الاسم : «العليم» و«المصوِّر» ، فرأيت الأنفاس الروحية والأنفس الناطقة < بارزة النفخ من حضرتها >[١] وأرانى حكمة [٥٣] النفث من روح القدس وسر الأصوات المائرة والأرواح المجردة والعقول الكلية < ناشئة كلها من حضرتيهما >[٢] .

ثم كشف لى عن الخيال الصورى ، وأرانى كيفية قيد الأرواح به و بعثها منه . < وقال لى : كل ذلك من حضرة الاسم العليم والمصوِّر[٢] > .

ثم كشف لى عن مرتبة الاسم : « الظاهر » ، فرأيتُ عالم الشهادة ودوائر الظهور فى الأجناس والأنواع : أعراضها وجواهرها . وقال لى : كل جوهرٍ ذاتٍ فى نفسه ، وكل عرض صفات فهو من حضرة الاسم الظاهر و إليه معاده . ثم نظرتُ إلى مرتبة الإنسان من الاسم الظاهر وكون مراتب الأسماء والصفات فى وجوده ؛ وكشف لى عن تجلى حكم الألوهة والربوبية بقيام عينه . وقال لى : كونه الجامع [و] هو النسخة المنتخبة من الكون .

ثم تجلت لى الآية : « فارْجِع البصرَ هل ترى من فطور ؟ » ثم ارْجِعِ البصر كرّتين ينقلبْ إليك البصر[٣] » .

ثم أتى لى بدابة فركبتها وأُعطِيت زمامها ، ولها أجنحة كثيرة الحركة . فسفرت لِحِسّى بين أبناء جنسى .

ثم غلق باب سماء الأسماء ، وقيل لى : سِرْ باسم الله ، « فأينما تُوَلُّوا فَثَمَّ وجهُ الله[٤] » ، ونادى منادٍ : « وما النصرُ إلا مِنْ عند الله[٥] » . ولما انقلبتُ لأهلى ، وشعرت بخزوى ، صرتُ بنور الله سميعاً بصيراً ، وأنبأتُ لمن كان مطيعاً ، وناديت بلسان الأسماء : يا أهل الأرض والسماء : « أينما تكونوا يأتِ بكم الله جميعاً[٦] » .

---

(١) يجوز أن تكون زيادة من المعلق ، أو تكون من الأصل وأضيفت بالهامش .
(٢) الأرجح أن تكون هذه الزيادة من المعلق . (٣) سورة « الملك » : ٣ — ٤ .
(٤) سورة « البقرة » : ١٠٩ . (٥) سورة « آل عمران » : ١٢٢ .
(٦) سورة « البقرة » : ١٤٣ .

— ٢٥ —

< موقف إيجاد الروح >[1]

أوقفنى الحق على مقام إيجاد الروح فرأيته مباشرَة أمْرِهِ بنعت الفيض الأول على عرش الألوهية . ثم كشف لى عن صنعها ، فرأيته عند تجليه بذاته لذاته لرؤية مظهر صفاته فى كون جامع . ثم قال لى : هى تلطف تولد الجمال والجلال عند امتزاجهما لظهور صورة الكمال . ثم قال لى : كان وجودها من حضرة العلم والإرادة فى منزل القضاء والحكم بمظهر القدرة .

ثم كشف لى عن الروح ، فرأيتها فى صورة معناها بالبصيرة مجمع محاسن الأوصاف الذاتية [٥٤] وهى قائمة بسناء التقديس من شعاع شمس المحبة والمعرفة . ثم كشف لى عن مادتها ، فإذا هى مجمع نعوت الأسماء الذاتية والصفاتية عند ظهورها من الغيب المطلق ، فصورة العقل البسيط عند خروجها من الكاف والنون . ثم قال لى : والعقل اسم أول مظاهرها . ثم قال لى : الكاف[2] هى الإرادة ، والنون هى القدرة . ومنها بروز كل كون وجودى .

ثم كشف لى عن صورة الروح هناك ، فرأيتها مزينة بزينة < الأنوار مُجمَّلة >[3] بلباس حلة القِدَم ، طائرة فى الجسم بأجنحة الديمومية . ثم قال لى : انظر إلى صورتها ! إنما هى مجموع الأسماء والصفات بنيت بأيدى الأفعال الذاتية . ثم قال لى : وبهذا خرجت عن الحد والكمية وقيد كيفية الكون .

ثم كشف لى عن قوة سريانها فى العوالم الجبروتية والملكوتية والناسوتية . وقال لى : إنما هى بقدرة ذات الجلالة وسر < معانى >[4] الرحمن الرحيم . ثم كشف لى عن قيامها بالأمر الإلهى . وقال لى : إنما قوة فعلها به ، وبه استقرّت من الأزل[5] . ثم أرانى تنقلها فى الأبراج والمنازل والأفلاك الكورية والأدوار الزمانية . وعرّفنى انتقالها من كل صورة كونية ناسوتية إلى أخرى بصفة غير الصفة الأولى مع توحّد العين ، حتى إلى الإنسان ؛

---

(١) عن المعلق ، وبعدها بخط أحمر : « وما فيه من أسرار الفتوح » .

(٢) س : الكافى ، وهو تحريف ظاهر . — ويقصد الكاف والنون فى : « كن » .

(٣) يظهر أنه زيادة من المعلق . (٤) يجوز أن تكون من زيادات المعلق .

(٥) فوقها : « فى عين (الأزل) » .

فـكانت كمصباحٍ فى مشكاة تمَّ إشراقه . ثم قال لى : وكمال تجليها بالاسم الرب النور ، ومن هذه المرتبة عرَفَتْ بارئها ، ولتأييده إياها بالقربة الكاملة إليه هنَّأها ؛ ثم عرفَتْ نفسها بمجموع صفات العبودية . وقال لى : صفات العبودية هى مرتبة الخضوع للخالق تعالى . وقال لى : لما خَرَجَتْ الروحُ من الغيب كانت لابسةً أنوار التوحيد ، وناظِرةً بعين المعرفة التامة لبارئها ، ولا زالت مشاهدة فى كل عالم حتى فى عالم الشهادة . وقال لى : عالم الشهادة جُعِل محل جلوة الروح بأصناف الصور المعنوية والحسية بنفسها على نفسها مزيَّنة بالآداب الألوهية[١] . وخروجها لقيام العبودية ، وإسكانها القلوب القابلة الإنسانية إنما هو لمشاهدة التجلى ، والمعرفة للمتجلى بالنور الأزلى . ثم قال لى : وبالنور الأزلى طبِعَتْ وبتلك[٢] الأنوار تحبَّبَتْ لأهل الإيمان ، وكانت السفير بالنفحات الربانية والقربات الأُنْسية[٣] فى كل نفس . وقال لى : الروح هى المرآة لانطباع الوجه من الجهتين ، وبها يرى الوجه على حسب منزله ومقامه ومعناه الباعث له .

ثم كشف لى عن سر سكون « نون » الإنسان الأول [٥٥] ، ثم قال لى : وبهـذا السكون كان ظهوره بحقائق الأكوان وقوابل العوالم من العلم إلى العين بالمعنى والصـورة . ثم قال لى : الروح الإنسانى هوالاسم الأعظم على سائر المظاهر الأسمائية ؛ و« ياسينه » كان سَفَرُ إسرافيل وجبريل بالأمر الإلٰهى[٤] ، ولسلطانه سخَّر الله ما فى السموات والأرض جميعاً منه ، وعليه مدار الدنيا والأخرى والجنة والنار واللوح والقلم ووجود كل شىء .

— ٢٦ —

< موقف الفقر المطلق >[٥]

أوقفنى الحق على أسرار الفقر ، وقال لى : الفقر سرٌّ لاحقٌ لـكل موجود ومعدوم فى الخلق ، وعند شهود السكون يكون وجوده .

ثم كشف لى عن عزة القدم الأعلى وذلة العدم الوجودى . ثم أرانى العشق الإنسانى

---

(١) س : الأولهية . (٢) س : بذلك .
(٣) مضمومة الهمزة فى الأصل . (٤) س : لهى .
(٥) عن المعلق ، وبعده بالخط الأحمر : « وما به هى السر المحقق » .

منزلةً بينهما ، وقال لى : و به كان ظهور العدم وعدم الوجود ، وهو عرش الإمكان .

ثم كشف لى عن سر التوحيد ونسبته إلى الله تعالى ، وسر المعرفة ونسبتها إلى الإنسان؛ وأرانى المحبةَ علاقةً بيننا و بينه ، وفيها رأيتُ تعيين المراتب بأجمعها .

ثم كشف لى عن الفناء المطلق الذاتى ونسبته إلى مراتب الأحدية خاصة . ثم رأيت حضرة الفقر محيطة بطرفيه . ولما كشف لى عن الفقر رأيته احتياجاً ذاتيا[١] بلا تعيُّن ، ورأيت فيه مراتب : مراتب[٢] جلالية وجمالية . ولما كشف لى عن الفقر الإنسانى رأيته صراطاً مستقيما[٣] بينه و بين رب العالمين ؛ و به الكمال المطلق .

ثم كشف لى عن الوجه وسواده الأعظم ، وقيامه به فى الدارين . ثم قال لى : و به سيادته عند عدم السواد . < وقال لى : أغنى الأغنياء من بدت له حقيقته من حقه ؛ وأفقر الفقر من سُتِرت عنه حقيقته . وقال لى : الفقر أمارة على التوحيد ، ودلالة على التفريد . وقال لى : الفقير من لا يشهد سواه ، ولا يرى إلا إياه . وقال لى : الفقر فخر ما دام مستوراً[٤] ، فإذا ظهر ذهب نوره >[٥] .

ثم كشف لى منه عن منزل الألوهة . وقال لى : هذا محل الأمانة لتأدية كلٍّ ذى حق حقَّه . ثم قال لى : انظر إلى منزل نَفَس الرحمن ! فرأيت كل رقبة قامت فى الكون لها رقبة منه . فإذا جاوز الشىء حده من نفسه ظهر ضدُّه . ثم أرانى الحقيقة الجامعة للأضداد من الذات الإنسانية . ثم قال لى : و به مجمع الأضداد ، وفيه منزل الحرية ، إذا وصله السالك وجد الفناء المطلق .

ثم كشف لى عن نسبة الفقر إلى الإنسان ، فرأيته يتعلق ببشريته حتى إذا بدا منزل الغنى من روحه الأعظم تمَّ فقرهُ ، وظهر فخرهُ ، ودام دهره ، ولَقِيَ[٦] ربه ، واستراح قلبه .

---

(١) س : احتياج ذاتى .
(٢) أو تكون مكررة ؟
(٣) س : صراط مستقيم .
(٤) س : مستور
(٥) الزيادة عن الهامش وبعدها : صح ، كأنها تصحيح من الأصل .
(٦) س : لقا ، فيصح أيضاً أن تكون : لقاء .

— ٢٧ —

< موقف الاصطفاء > (١)

أوقفنى الحق على مقام الاصطفاء، وحققنى بتصفية اللطيفة الإنسانية من الوراء، وتخلقها بالحقيقة الأولى. وقال لى: كل ذلك عِلّته المعرفة لذوى الحجا.

ثم كشف لى عن مراتبهم فى مقام الولىّ، وأرانى كتاب كل فردٍ منهم، وما قُدِّر فيه من أسرار القضاء؛ ثم أشهدنى ترتيب الحقائق وبروزها بالوجود إلى الدنيا وكيانَ أعيانها من منازل السخط والرضا. ثم قال لى: كلها علل وأسباب لوجود الخليفة فى مظهر الصورة الإنسانية فى الملاء.

ثم كشف لى عن الطرق التى شرعها لسلوك العقلاء، وأطلعنى على ما فى مبادئها وغاياتها من صور المطالب المشوقة للطالبين من الظلال والهواء. ثم قال لى: هى دواعى صفاتى لعودتهم من موطن ذاتى.

ثم كشف لى عما هنالك من صور المكر الموجب للوقوع لهم فى الخطأ والحالة الموهمة للصواب؛ وما السر الذى يوهم السالك بحالة المتاب. ثم عرفنى المخادعة لهم فى صور مطالبتهم إياه، وحققنى منزل القربة للروح القدسى، والمنزل الأنفَس للعقل الكلى، والمحل للروح الأعظم؛ وأرانى الأرواح البسيطة والمركبة وكيفية استمدادتها من روح القدس، وهو من الروح الأعظم. وقال لى: الروح الإنسانى أخصُّ مسكنِه وأكرمُ مكمنِه. وقال لى: الإنسان الكبير هو الثمرة من عرش الشجرة الكونية، وهو الوجه الذى به عُرِفت الصورة الوجودية، وبه خُصَّ شهود معرفتها.

ثم كشف لى عن سر دقيقةٍ فى قلب الإنسان الكامل كالشمس فى فلك البروج. ثم قال لى: إليها نهاية عروج السالك فى نفسه. ولم أتمالك النظر إليها. وكشف لى عن كل دقيقة كونية، فإذا هى منجذبة إلى تلك الحقيقة. ثم قال لى: هذه مِرْآتى لوجهى، وهى أول [٥٩] تجلٍّ برز وبرق فى الخلق الأول. ولما نظرتُ المرآة رأيتُ وجهاً ينظر

(١) عن المعلق، وبعده: « وما به من أسرار الاقتضاء ».

نفسه[١] فى مرآة صورِ الموجودات ساريا[٢] فى رقائق الكون ، جامعاً[٣] لحقائقها ، غير متجزِّئ ، نامياً[٤] على صراطه المستقيم حتى إلى عين تلك الشمس المستوية فى عرشها المحيط الجامع لعالم التخطيط .

ثم سمعت صوتاً من عرش الألوهة[٥] يقول : « أينما تولوا فثمَّ وجه الله »[٦] .

ثم كشف لى عن شجرة العلم ، فرأيت فيها لوح الآيات عند سِدْرة المنتهى . وهناك رأيت عواصفَ أرياحٍ تهب بنفحات الجود . وأطلعنى على كل سر مقبول ، وقال لى : إلى هنا « يَصْعَدُ الكَلِمُ الطيبُ والعمل الصالح يرفعه[٧] » ؛ ومن هنا يتنزَّل الأمرُ على من يشاء من عباده . ثم قال لى : كلُّ سرٍّ وجودى وتَجَلٍّ شهودى ينزل على عقل إنما هو من هذه الحظيرة القدسية يُلْقَى ، و إلى سُوحها يَرْقَى . وقال لى : كل التجليات عندها تكون من مقامات البسط والأُنْس فى مظهر الجمال المطلق ، وعندها تحصل الرؤية والكلام من غير دَهَشٍ ؛ ومنها إذا رَقِىَ السالكُ ينكشف له النور القلبى ، ويخلع عليه الخِلَع من حُلَل الأرض البيضاء ، وعندها ترك قوالب الخلق والأمر . وقال لى : والراقى هذا المقام يعطى أسرار صفة الكلام ، فلا يسمع نطقاً[٨] إلا ويدركه من كل شىء ؛ وهناك تنتهى الأصوات الوجودية ، ولا يحجب عن الواصل هناك صوت علويا[٩] كان أم سفلياً . ومن ذلك المقام يكون السير فى الله بالله . ورأيت هناك وجود أمة الحروف العالية ، وقال لى : هى مثال لكل شىء وجودى فى الملك والملكوت . وكشف لى عن سرِّ قوت أهل ذلك العالم ، وقال لى : هو من ريح فَوْح زهر أغصان سِدْرَة المنتهى وإثمارها لمن يليهم من العوالم . وقال لى : يتفاضل[١٠] أهل هذه المرتبة فى الرزق كما يتفاضل أهلُ كل عالم ومنزل من أهل الحس والمعنى . وهناك أضفت النَّبَق . وأرانى الحقُّ هناك بعض مقامات الغامضين

---

(١) فوقها : < وهو > فى ... (٢) س : سار ، والوصف يعود على الوجه .

(٣) س : جامع . (٤) س : نام .

(٥) س : الأولهة . (٦) سورة « البقرة » : آية ١٠٩ .

(٧) سورة « الملائكة » : آية ١١ .

(٨) س : نطق . (٩) س : علوى ... سفلى .

(١٠) س : يتفاضلون .

من أهل المعرفة ، وكشف لى عن مصباح الإيمان يوقد عند ساق العرش الرابع عند جنة المأوى[١] .

ثم نزلنا [٦٠] فلك الكواكب من الأطلس والبروج والمنازل ، فرأيت أنوار الكل من ذلك الكوكب تُقْتَبَس . وهناك أطلعنى الحق على كنوز أسرار ومواهب أنوار[٢] ومفاتيح خزائن أسرار الأسماء لمسمياتها . ومررنا على مقام أحمى[٣] ، وقال لى الروح : هنا مقام المحمود ، وهذا الطِّلَّسْمُ على الكنز المحمدى . وعنده فُتح لى مقام الصَّفْوة ، وانجلت لى منه القوابل الروحية ومحالّها فى صفحات الزمان والمكان والأعيان . وقال لى : « إن فى ذلك لآيات للمتوسِّمين[٤] » . ثم انجلت لى منه السبعُ المثانى ، ورأيت حقيقة قيام القرآن العظيم فى ذلك المقام الكريم . ثم نوديتُ من ذلك النهج القويم : « إنَّكَ لتَهْدِى إلى صراط مستقيم ، صراط الله الذى له ما فى السموات وما فى الأرض[٥] » ، فقد اصطفيت لسرّ الجمع ، واستخلصت بحقيقة البصر والسمع ؛ فأنت أكرمُ آية وسورة ، وأتمُّ خاتم بدوره .

ثم أمرت بفتح باب أبكار المعارف لكل عارف ، وفيض أنواع اللطائف لكل واقف .

ثم أُجزْنا بالسير فمرنا بأسرع من طَرْفة العين من عالم المعنى والخيال على بُراق الهمة والترحال ، ودخلنا دار الحس[٦] بين عالم الإنْس .

— ٢٨ —

< موقف الجنات >[٧]

أوقفنى الحق على معانى الجنات ، وقال لى : إنما هى صفات مجالى النفسية ، أعددتها

---

(١) فى الهامش ، ويظهر أنه من خط المعلق : « وكشف لى عن أسرار الأرياح الأربع : الجنوب والشمال والصبا والدبور . فرأيت الجنوب تخرج من الجهة الأولى وتمرّ على النار ، ثم تخرج إلى الشهادة . والشمال يخرج من النار ويمر على الجنة . والصبا والدبور يتولدان منهما . فالصبا هو الشمال ، ولكن اسمه بعد مروره على أهل الجنة ؛ والدبور هو الجنوب ، ولكن اسمه بعد مروره على أهل النار . وتستقر هذه الرياح كلها تحت الأرض فى كوة من عالم الخلاء [غير واضحة فى الأصل] والقرن الصورى . وكشف لى عن الأشباح المنشأة بأرواحها من هذه الأرياح [لم يظهر منها إلا : الأ] فى عالم الحس والخيال والملك والملكوت من عالم الحيوان و ا [مطموسة] » .
(٢) ص : وا .
(٣) مشكولتان فى الأصل .
(٤) سورة « الحجر » : ٧٥ .
(٥) سورة « الشورى » : ٥٢ — ٥٣ .
(٦) فوقها : إلى .
(٧) عن المعلق .

مواطِنَ لعبادى المقرَّبين . فأول ما أُدخلت دار الجلال . فإذا هى من لؤلؤ أبيض محيطة بكل الجنات . و إذا بها عين ماء ، مشعبة منها لـكل جنة شُعْبة ، ولـكل شعبة طعم ولون وريح ، وقال لى : هذه عين الحياة الأبدية[١] . وكل تحقيق يقع فى قاب عارف إنما هو من قطرة أو نفحة أو لمعة من هـذه الجنة . وفيها أعددتُ للعارفين : ما لا عينَ رَأَتْ ولا أُذُنَ سَمِعَتْ . وقال لى : « اشْرَبْ ! » فتقدمتُ لأتناول إناء[٢] ذا كؤوس موضوعة ونمارق مصفوفة ؛ والـكؤوس تمتلئ وتدور من نفسها . فتناولت كأساً قابلنى ، فشربتُ منه شيئاً لا شبيهَ له فى المشارب والمطاعم والروائح ، إلا أنه كالمصباح الذى يسرج فى مكان واسع حين دخل جوفى . ورأيت فيها مقامات العشاق والأشواق ، طائفة عليهم صُوَرٌ حسان مُزَيَّنة بأنواع الزينة ، وأهلها سُكارى فى أنفسهم لا يتعقلون الداخل أبداً ؛ ورأيت أكثر أهلها المسلمين من أهل الملل والنحل .

ثم سألت الروح المتلقى لى عند دخولى عن الله ، فقال : إن الله [٦١] يتجلى لأهل هذه الجنة كالغمام ، فيخاطب أهلها برُسل من الملائـكة ، وفيها من كبار البشر بعضُ الرسل .

ثم دخلنا طبقة أخرى تنوف عن أربعين درجة إلى فوق ؛ وهى مبنيَّة من الياقوت الأحمر ، أعظم ارتفاعاً فى الجو . وقال لى الروح : هذه الجنة ! أسُّها العلم وتعرف بالفضيلة ، وهى دار السلام ، وفى ربضها عين[٣] ما ، اسمها عين الإيمان ، ولا يدخلها إلا من ذاق طعم الإيمان من الأمم . وفيها رأيت مراتب أهل الإيمان ، ورأيتُ فيها ملائـكة مخلوقة من أعمال المؤمنين يغرسون أشجاراً و يبنون قصوراً . وفيها رأيت أشجاراً تحمل أثماراً جمّاً ، وفيها أشجاراً تحمل عُمَّارها الذين يسكنونها[٤] . ورأيت فيها صوراً على كَرَاسٍ عالية ، وفى أيديهم أقلام وألواح ؛ وصرير أقلامهم لها طنين مُطْرِب تسمعها أهل الجنات كلها . وقال لى الروح : هذه الجنة أعدها الله تعالى لأهل النوافل والمجاهدين والشهداء . وفيها رأيت أكثر فقراء أمة محمد . وقال لى الروح : إن الله تعالى يتجلى لأهل هذه السماء عن بُعد يدركون منه

(١) فوقها من المعلق : « واسمها الوسيلة ، وهى معروفة بنهر النيل ، وقال لى : ينزل إلى سدرة المنتهى ومنها إلى الدنيا منه شعبة ... » .

(٢) ص : ناء .

(٣) فوقها : اسمها < ممهدان وهو > الإيمان ولا يدخلها . (٤) ص : يسكنوها .

المجلى ويعقلون منه الخطاب عن بُعد . وأكثر أهلها أهل الشفاعة ، وفيها سوق فيه أنواع الصور ، يدخل المؤمن فى أى صورة شاء ويدور ما شاء ويرجع < إلى > مكان ليس فيه تلك الصورة ، واسمه سوق الأمانة .

ثم صعدنا طبقة أخرى مكتوب على بابها : هذه دار الإرادة وجَنَّة المأوى (٢) ، وبناؤها من الزبرجد الأخضر ، وفيها عين ماء منهمر ، له دوىٌّ كالرعد (٣) ، يخلق الله تعالى من ذلك الماء صوراً غريبة النشأ عجيبة المنظر ، حسنة الصورة والكلام ، يخاطبون بأفصح اللغات ، ويعرفون بكل لسان خِلْقَةَ الله تعالى ، وليس لهم أكل وشرب إلا السماع من أنواع النغمات والآلات التى أعدها الله تعالى عندهم . وفيها داوود وسليمان ، وهى مقر الملوك العدل من أولاد آدم ، وفيها من الزينة فى مساكنها وأشخاصها وأنواع المعلمين والأحلية . ولا تزال فيها لوامع بروقٍ على ممر الأنفاس وهى باطن العرش ؛ وأكثر أهلها شاخصون إلى فوق . فسألتُ الروحَ فقال : ينظرون زينة العرش ويسمعون [و] أصوات أهله عند التجليات الغامضة المخصوصة بالمجنونين المطلوبين إليه [٦٢] من أهل الأرض .

وفيها رأيت سبعة أبحر تخر إلى أسفله ، لكل واحدٍ لون ، وفيها محل تجلى الأسماء الحسنى ، وفيها يدبَّر أمر أهل الجنات . والواصل إليها تنتنى به الحواسُّ الخمس حتى يبقى يدرك بكل حاسّةٍ ما تدركه كل حاسة . وفيها خَرَق بصرى الكونَ حتى أدركه حَقِّيَّةَ كل شىء فى نفسه .

ثم دخلنا طبقة أخرى إلى فوق ، وهى أوسع دائرة . وقال لى الروح : هى دار القدرة ، واسمها الخلد والعالية ؛ وبناؤها من مرجانة ، ولونها أصفر يعطى الحمرة ، وفيها من الأشخاص قدر (٤) ما يعظم على السامع وصفه ، ولا يمكن أن يُقدِّر أحدٌ ما فيها ، وعليهم تتنزل لوامع أنوارٍ بأخبار إلٰهيـة ؛ وفيها لوح القضاء فى الآخرة والأولى ؛ وفيها ملائكة لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ؛ وأهلها منتظرون (١) قدومَ أهل الأرض دائما ، لأن الله تعالى سخّرهم لتلقيهم إليه وللفيض على العارفين منهم . وقال لى الروح : هذه الدار أعدها

---

(١) فوقها : واسمها الدرجة . (٢) فوقها : التسنيم .

(٣) س : قدرا ! (٤) ص : منتظرين .

الله تعالى للمشاهدة لأهل الجنات ، وأكثرها شهداء المحبة ، ينقلهم الله إليها بأشباحهم حتى القيامة .

ثم دخلنا طبقة أخرى اسمها النعيم ، و بناؤها من الفضة البيضاء . وقال لى الروح : هذه الجنة محلُّ تَجَلِّى السَّمْعِ ، وفيها خَلَقَ الله آدم وخَمَّر طينته ، وهى محل الفطرة الأولى ، وبها كانت التسوية والنفخ للروح القدسى ، وهى محل الأبرار أهل الصفوة ؛ ولم يكن أعظم منها بناءا ، ولا أوسع منها بناءا(١) ؛ وفيها أهل العقل الأعظم متنافسين فى معرفة الله . وقال لى : أول هبةِ فضةٍ يهبها الله تعالى للإنسان فى الدنيا سر السمع فى هذه الجنة ، ولا يزال الطفل يستفيض منها و بصره منصرف إليها حتى إلى تسعة أشهر من عمره ، ثم يحجب عنها . وقال لى : سلاطين هذه الجنة الذين لم يعقلوا(٢) فى الدنيا أحوال المعاش قطعاً .

وفيها عين ماء اسمها : « الولاية » ، وفيها رأيتُ الخَضِرَ فقال : لا أزال أتردد إلى هذا المكان فى كل أسبوع مرة . وقال لى الروح : أكثر أهلها أهلُ الهمم فى تركِ تعقل ما سوى الله من الثقلين . وفيها نهر اسمه الصفا يَرِدُ(٣) عليه الأولياء من أهل الدنيا بالهمة .

ثم دخلنا طبقة أخرى اسمها دار المواهب وهى الفردوس ، و بناؤها من الذهب ، وهى محل الصِّدِّيقين . وفيها من سائر أولاد آدم والجن والملائكة مالا يحصى عددهم . وفيها أنهار من عَسَلٍ مُصَفًّى لذة للشاربين .

جعلنا الله و إياكم من خُلَّص عباده الصالحين(٤) .

---

(١) فناءاً ؟

(٢) س : يعقلون . (٣) س : يردون .

(٤) إلى هنا تنتهى الرسالة . وقد تكون هذه نهايتها ؛ ولكن فى أسفل الصفحة كلمة مكشوطة هى المحيلة إلى الصفحة التالية ، وقد امحت تماماً بحيث لا نستطيع أن نعرف منها هل الكلام يستمر بعد هذا ، أم الإحالة إلى شىء آخر مثل رسالة أخرى الخ . والذى يرد فى ص ٦٣ التالية هو أبيات متفرقة بعضها « لشيخ الإسلام محمود ... الحلبى » .

فهرس الأعلام

(ا)

(ح)

(خ)

(د)

(ر)

(ز)

(س)

فهرس أسماء الكتب والمقالات

الخطأ والصواب

ص	س	خطأ	صواب
٣	٤	سائد	سائداً
١٢	٥ (من أسفل)	العصر	العصر القديم
٨٣	٢ (من أسفل)	(أربع ...	(ورد هذا الخبر أربع ...
١٠٣	١٠	(٢)	(١)